

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ayşe KALAV

DEĞİŞEN ve DÖNÜŞEN SOSYAL BİR OLGU OLARAK NAMUS ve TOPLUMSAL
CİNSİYET

Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2015

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ayşe KALAV

DEĞİŞEN ve DÖNÜŞEN SOSYAL BİR OLGU OLARAK NAMUS ve TOPLUMSAL
CİNSİYET

Danışman
Prof. Dr. Nurşen ADAK

Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2015

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ayşe KALAV'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Gönül DEMEZ (imza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Nurşen ADAK (imza)

Üye : Doç. Dr. Emine Uçar İLBUĞA (imza)

Tez Başlığı: Değişen ve Dönüşen Sosyal Bir Olgu Olarak Namus ve Toplumsal Cinsiyet

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi: 25.12.2014

Mezuniyet Tarihi :

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT
Müdür

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ.....	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NAMUS KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ ve SOSYOLOJİK TEMELLERİ

1.1. Etimolojik İçerikleriyle Namus Kavramı ve Türkçede Namusla İlişkili Sözcük ve Değişler.....	6
1.2. Kuramsal ve Antropolojik Tartışmalar Çevresinde Namus Kavramının Sosyokültürel Dinamikleri.....	10
1.3. Namus ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi.....	18
1.4. Namus ve Mülkiyet	23
1.5. Namus ve Akrabalık	28
1.6. Kadın Cinselliği Bağlamında Namus Algısı	32

İKİNCİ BÖLÜM

NAMUS KAVRAMI ÜZERİNE KURAMSAL TARTIŞMALAR

2.1. Foucaultcu Perspektifte Namus	37
2.2. Modernleşme ve “Geleneksellik” Söylemi İçinden Namusu Tartışmak	44
2.2.1. Cinselliğin Örtülmesinden Cinselliğin İnkârına: Geleneksel ve Modern Namus Kavramı İçinden Kadın Bedeninin Yeniden Kurulması.....	47
2.3. Milliyetçilik ve Militarizm Temelinde Namus Tartışmaları	55
2.3.1. Vatan, Ulus ve Milliyetçilik Bağlamında Kadın Bedeni ve Namus.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMA DENEYİMİ, YÖNTEMİ ve SONUÇLAR

3.1. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları.....	62
3.2. Araştırma Sonuçları	65
3.2.1. Görüşmecilerin Profilleri	65
3.3. Üniversiteli Öğrencilerin “Erkek”lik ve “Kadın”lık Anlatıları	66
3.4. Üniversiteli Öğrencilerin Namusu Anlamlandırma Biçimleri.....	80
3.4.1. Geleneksel-Modern İkiliğine Sıkışmış Namus Anlatıları	87

3.4.2. “Rahat Kızlar” Üzerinden Namusu ya da Namussuzluğu Tanımlamak.....	95
3.5.Namusun Cinsiyetlendirilmiş Görünümü.....	100
3.5.1.Kadının Namusu, Erkeğin Elinin Kiri: Bekaret ve Cinselliği Yaşa(ma)ma Biçimleri	106
3.5.2.Bekareti Kaybet(me)me İkileminde Kadın ve Erkeklerin Farklılaşan Pratikleri ...	113
3.6.Namusun Sahiplenilme Biçimleri.....	123
3.7.İktidarı Sürekli Kılma Aracı Olarak Namus.....	142
3.7.1. Zihinsel Bir Ürün Olarak Namus	151
3.7.2. Milliyetçi Söylemlerde Kadın Bedeninin Nesneleştirilmesi ve Namusun Yeniden Üretilmesi	155
S O N U Ç	161
KAYNAKÇA	167
EK 1- Görüşme Soruları	180
Ö Z G E Ç M İ Ş	181

KISALTMALAR LİSTESİ

TDK : Türk Dil Kurumu

TCK: : Türk Ceza Kanunu

s. : Sayfa Numarası

Ö Z E T

Kadın ve erkek arasındaki eşitsizlikleri meşrulaştırarak cinsiyet hiyerarşinin oluşmasına bir temel olarak sunulan namus kavramı, bu tez çalışmasında ataerkilliği yeniden üreten toplumsal ve politik bir olgu olarak incelenmektedir. Namusun temel alındığı cinsiyet rejiminde, kadına yönelik şiddetin olumlanması ya da gerekçelendirilmesiyle şiddetin sürekli hale gelmesine dayanarak, kavramın politikliği ve toplumsallığı sorgulanmaktadır. Kadın ve erkeğin cinsiyetine “uygun” cinsiyet kimlikleri edinmesinde namus kavramının göz ardı edilemez bir yapıya sahip olduğu düşünülmektedir. Namus kavramı bağlamında geliştirilen kadın(lık) ve erkek(lik) deneyimlerinin; sorumluluklar ve avantajlar, zorluklar ve kolaylıklar ikiliği içinde oluşturulduğu savı, Akdeniz Üniversitesi’ndeki kadın ve erkek öğrencilerle yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen verilerle tartışılmaktadır.

Kadın cinselliğinin ve bedeninin düzenlenmesini ve denetlenmesini gerekçelendirmek için uygun bir araç olarak kullanılan namus kavramının ardındaki toplumsal, kültürel, politik ve ideolojik etkenlerin irdelenmesi amaçlanmaktadır. Kadına yönelik şiddetin bir biçimi olarak görülen namus kavramının farklı toplumsal yapılar ve ataerkillikler içinde biçim ve içerik olarak dönüştüğü, fakat özündeki ataerkilliğin ve cinsiyetçiliğin sarsılmadığı iddia edilmektedir.

SUMMARY

HONOUR AS A CHANGING AND TRANSFORMING CONCEPT AND GENDER

In this thesis, the concept of honour presented as a basis to shape the gender hierarchy by justifying the inequalities between men and women is analyzed as a social and political notion which reproduces the patriarchy. With regard to the fact that violence against women becomes continuous through being justified and affirmed by honour codes in an honour-based gender order, the political and social structure of honour is examined. It is thought that the concept of honour has a non-negligible nature to make “appropriate” gender identities for men and women. The claim that states experiences of womanhood and manhood developed within terms of honour are formed in such dichotomies as responsibilities and advantages, difficulties and easiness is discussed with the data acquired through in-depth interviews with male and female students in Akdeniz University.

It is aimed to study social, cultural, political and ideological factors behind honour which is used as an “appropriate” tool to control and regularize women’s sexualities and bodies. It is claimed that the concept of honour regarded as a way of violence against women is transformed in manners and content within different social structures and patriarchies but the essential points named patriarchy and sexism are not eroded.

Ö N S Ö Z

Bu tezin hazırlanması sürecinde desteğiyle yanımda olan danışman hocam Prof. Dr. Nurşen ADAK'a, sevgilerini sürekli yanımda hissettiğim aileme, tezin ortaya çıkma sürecinde yaşadığım endişeleri ve sıkıntıları dinleyen arkadaşım, hocam Yrd. Doç. Dr. Elife KART'a, sevgiyi ve paylaşmayı çoğaltan ve bu süreci benim için keyifli hale getiren kedim'e, bana yalnız olmadığımı hissettiren ve varlıklarıyla beni mutlu eden kadınlara teşekkür ederim.

Ayşe KALAV

Antalya, 2015

GİRİŞ

Bu çalışmada namus kavramı, kadının cinsel ahlak kurallarına itaat etmesini, kadının ve erkeğin *verili* toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında yaşamasını öngören ve dayatan ataerkil sistemin bir öğretisi olarak kavramsallaştırılmaktadır. Namusun, ataerkil ahlaki düzeneğin bir uzantısı olarak sorunsallaştırılmasında, sözcüğün etimolojik kökeninin Yunancaya dayandığı göz önüne alınarak, Yunancada “düzen, yasa” anlamlarına gelen nomos sözcüğünden faydalanılmaktadır. Farklı coğrafyaları ve dilleri etkilemesinin ardından Türkçenin de kullanım alanlarına giren namus sözcüğü, günümüzde “ırz, şeref, töre, ahlak, iffet” gibi sözcüklerle benzer anlamlarda kullanılmakta; “*namusu iki paralık olmak, namusuna dokunmak, namusuna sinek kondurmamak, namusunu temizlemek, namusuyla yaşamak, namus belası, namus cinayeti, namus borcu, namus davası, namus sözü*” gibi deyişlerle zenginleşerek hayatın çok fazla alanında dile getirilmektedir. Namus temelinde anlamlandırılan ve olumlanan sözcük ve deyişler, beden bütünlüğü kavramını hak bağlamından uzaklaştırarak, kadın bedenini toplumun ahlaki dayanağı olarak gören cinsiyetçi düşüncede ortaklaşmaktadır. Namus sözcüğünün etimolojisinin incelendiği, Türkçede namusla ilintili sözcük ve deyişlerin tartışıldığı ilk bölümün ardından, namus kavramı bağlamında yapılan antropolojik ve sosyolojik çalışmalar ortaya konmaktadır. Farklı coğrafyalar, dinler, etnik kökenler ve milliyetler üzerinden gerçekleştirilen bu çalışmaları bir arada sunarak, namus kavramının Türkiye’ye özgülenemeyecek kadar geniş bir yapılanmaya işaret ettiği savunulmaktadır. Bu bölümde namus kavramının arka planına bakılarak namus kavramına kuramsal bir yaklaşım sergilenmekte; kadın bedeninin ve cinselliğinin denetiminin evrensel olduğu göz önünde tutularak dünyanın farklı bölgelerinde kadın bedeninin denetiminin nasıl gerçekleştirildiği örneklendirilmekte; Doğu ve Akdeniz toplumlarının dışında, dünyanın batısında da, namus kavramıyla ilişkili olabilecek uygulamaların var olduğunu ortaya koyan çalışmalar analiz edilmektedir. Her bir ataerkil rejimin kendine özgü yöntemlerle kadına yönelik şiddeti ve eril tahakkümü sürdürdüğü gerçeği, tarihin birçok döneminde ve dünyanın çok farklı yerlerinde yaşanan cinsiyet ayrımcı politikalar ve uygulamalarla vurgulanmaktadır. Cadı oldukları gerekçesiyle Avrupa’da öldürülen kadınlar, 17.ve 18.yüzyılda bekaret kemeri uygulamasıyla kadınların cinselliklerinin denetlenmesi, Brezilya’da kadınların ihtiras saikiyle öldürülmesi, Amerika’da masumiyet baloları adı altında kadınların evlenene kadar cinsellik yaşamayacaklarına yemin etmeleri, Çin’de kadınların ölen kocalarının ardından hayatlarının sonuna kadar cinsellik yaşamayacaklarını beyan etmeleri ya

da kadınlardan kendilerini öldürmelerinin beklenmesi, Arnavutluk'ta evi yönetecek ve mirastan pay alacak bir erkek kalmadığında, kadınların evlenmeyecekleri ve cinsellik yaşamayacakları anlamına gelen yeminli bakirelere (sworn virgins) dönüşmeleri, Afrika'da uygulanan kadın genital mütilasyonu, kadının cinsel ve bedensel denetiminin dünyanın pek çok yerinde ekonomik, politik, toplumsal düzene eklenmiş olduğunun somut göstergeleridir. Namusun, birçok yapı, söylem ve ideolojiyle sarmalandığı tezi, namusun kadın(lık) ve erkek(lik) durumlarının yapısına ilişkin açıklamalar sunan toplumsal cinsiyet kavramı temelinde savunulmakta; namusun mülkiyet, akrabalık ve cinsellik kavramları içinden tartışılması ile farklı tartışma alanları açığa çıkarılmaktadır.

Namus ahlakına dayalı ataerkil sistemde erkekten *kadın-ı* aracılığıyla “erkeklığı”ni göstermesi beklenirken, kadından, kadın(lık)ın “gerekli” bir vasfı olarak görülen cinsel saflığını ve bekaretini üzerinde taşıması beklenmektedir. Utanç-şeref dikotomisinde cinslere görevler, sorumluluklar ve roller *yükleyen* namus ahlakı, toplumsal cinsiyet kavramının sınırlarının belirginleşmesine neden olmaktadır. Toplumsal cinsiyet sınırları dahilinde yaşamamanın kadın ve erkek için “namussuzluk” anlamına gelebildiği ve sınırları aşmanın cinsler için farklı cezalandırma ağları ortaya çıkardığını iddia eden bu tez çalışmasında görüşmecilerinin anlatılarının bu bağlamda önemli olacağı düşünülmektedir.

Kadının cinselliğini sakınmasını ve bekaretini değerli kabul eden namus kodları ile kadının bedeni, eril ideolojinin hizmetine sunulan bir meta halini almaktadır. Kadın bedeni ve cinselliği, erkeğin, ailenin ve soyun sembolik, sosyal ve ekonomik sermayesinin artmasında namus kavramı temelinde araçsallaştırılmaktadır. Namusun bir mülkiyet ideolojisi olarak görülmesi, eril sistemin kadın bedeni üzerindeki baskısını ve şiddetini görünmezleştirmekte ve tarih boyunca yeniden üretilen bu baskı ve iktidar ilişkileri günümüz ataerkilliğinde kurumsal denetim mekanizmalarıyla yeniden üretilmeye devam etmektedir. Kadının “ahlakı”nın her gün farklı kurumlar tarafından denetleniyor olmasını ataerkilliğin sistematikleşmesinin somut bir kanıtı olarak sunan bu çalışmada, cinsiyetçiliğin gündelik hayatın da ötesinde bir yerlerde kurallı bir biçimde işliyor olduğunu ortaya koymak için hukukun kadın bedeni ve namus bağlamındaki uygulamaları tartışılmakta, tıbbın kadın bedeni üzerindeki cinsiyetçi eylemleri irdelenmekte ve devlet görevlileriyle devlet kurumlarının cinsiyetçiliği sağlamaştıran söylemleri sorgulanmaktadır. Cinselliğin toplumsal cinsiyet yapılarıyla örgütlendiği tezi, namusun yukarıda bahsedilen akrabalık ve mülkiyet kavramlarıyla bir aradalığını açıklamak için temel olmaktadır. Namus kavramı, özünde

cinselliğe yaslanan anlamlarıyla toplumun kurguladığı cinsli vücutların ortaya çıkarılma nedenlerini sorgulamak için gerekli bir bağlam sunmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, görüşmecilerin anlatılarını temellendirmek ve namus kavramının kuramsal dayanaklarını ortaya koymak amacıyla, kavrama üç ana başlık altında yürütülen tartışmalar içinden bakılmaktadır. Namusun, iktidarın üzerinde bilgi ürettiği bir söylem nesnesi olarak kurgulanması, Foucault'un *biyo-iktidar*, *panoptikon*, *yönetimsellik* ve *dispotif* kavramları temelinde tartışılmasını mümkün kılmaktadır. Kadın bedeninin ve cinselliğinin düzenleme ve denetleme yöntemleriyle ataerkil rejim için namus kodları temelinde itaatkârlaştırılması, Foucault'un iktidar tanımlamalarıyla sorunsallaştırılmaktadır. Düzeltme ve normalleştirme gibi iki temel kavram üzerinden hareket eden iktidar kavramı, disipline etme gücünü ahlaklı vatandaşlar yaratma amacıyla bedenler üzerinden gerçekleştirmektedir. *Bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eden* Foucault'un (2005, s.63) belirttiği bu iktidar biçimi ile bireyler toplumsal ahlak anlayışını kendi zihinlerinde çoğaltarak bireyselleştirmekte ve zaman içinde toplumsalı, kendi hakikatlerine dönüştürmektedir. Foucault'un *kendilik pratiği* adını verdiği yeti ile bireyler, toplumsal ahlakın dayatmalarını kendi tutumlarıyla dengeleyerek kendi ahlaki öznelliklerini kurabilmektedir. Bireysel farklılıklar gösteren ahlaki öznelliklerin geleneksellik ve modernizm ikiliği içerisinde oluşturulabileceği savından hareketle görüşmecilerin namus tanımlamaları gelenek ve modernleşme kavramları bağlamında tartışılmaktadır. Kadın cinselliğinin yeni bir kontrol biçimine işaret eden yapısını açığa çıkarmak amacıyla Foucault'un kavramlarından yola çıkarak, modernleşme ve geleneksellik¹ ideolojileri tartışılmaktadır.

Modernleşme ve geleneksellik söylemleri içinden namusun tartışılmasının amaçlandığı bölümde, kadın bedeninin ve cinselliğinin denetlenebilir ve düzenlenebilirliğinin, Türkiye tarihinde gerçekleştirilen toplumsal projelerin temel amacı (Kadıoğlu, 1998) olduğu vurgulanmaktadır. Üniversite öğrencileriyle yapılan derinlemesine görüşmelerde, namus kavramını geleneksel düzenin kalıntısı olarak (Sirman, 2006, s.43) gören modernist yaklaşımlarının izine sıkça rastlanacağı öngörüsünden hareketle, modernleşme projelerinin ortaya koyduğu kadın ve cinsellik algısı, namus temelinde irdelenmektedir. Koğacıoğlu'nun (2004, s.119) sunduğu *gelenek efekti* kavramı, namus olgusunun gelenekler ve modernizm

¹Namus kavramının modernleşmenin karşıtı olarak kurgulanan "eskiye ait olan" anlamında kullanılan gelenek ve örf, adetler bağlamında anlamlandırılmaya çalışılması, tez boyunca "gelenekselleşme" kavramı temelinde tartışılacaktır.

ikiliği içinde tartışılması için bir zemin oluşturmaktadır. Namusun sürekli geleneklerle ilintilendirilerek kavramsallaştırılması, namus olgusunun ardındaki iktidar ilişkilerini görünmez kılmakta ve namusun ortaya çıkardığı suçlar; gelenek, kültür ve eğitimsizlik temelinde gerekçelendirilerek, eril tahakküm ağırları yok sayılmaktadır.

Gelenekler ve modernist tahayyüller arasındaki ortaklıkların sunulmasının amaçlandığı bu bölümde, “gelenek” ve “modernleşme” kavramlarını olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirmek hedeflenmemekte; aksine her iki kavramın kadın bedenini denetlemek ve düzenlemekteki ısrarını sorgulamak amaçlanmaktadır. Kadının modern ama iffetli görünümsergileyebilmesini, kadının cinselliğini inkar etmesine ve cinselliğini sakınarak namuslu tutumlar içine girebilmesine bağlayan modernist ideolojilerde, ataerkil ahlak ve namus kodlarında kökten bir değişime gidilmediği öngörüsü, literatür taramasına dayanarak açıklanmaya çalışılacaktır.

Kadın bedeninin ve cinselliğinin namus sözcüğü aracılığıyla denetlenebiliyor olmasının ardındaki yapısal dinamikler incelenirken, kadın bedeninin vatan toprağına namus sözcüğü temelinde benzeştiği düşüncesinden hareketle, kavramın milliyetçilik ve militarizm ilişkiselliği irdelenmektedir. Sınırların namus olarak korunduğı, askerliğin namus borcu olarak kavramsallaştırıldığı milliyetçi söylemlerle, kadın bedenini eril zihniyetin sahipliğine ve korunmasına muhtaç bırakan ataerkilliğin birbirini beslediği düşünölmekte; namusun politik bir olgu olarak milliyetçiliğe eklememesiyle cinsiyetçiliğinin yeniden üretildiği görölmektedir. Kadının bedeninin esas alındığı; ailenin namusunun korunmasından milletin, vatanın namusunun korunmasına kadar genişleyebilen namus kavramının politik bir olgu olduğı, görüşmecilerin namus temelinde kadın bedeni ve vatan toprağı ikiliğinde aktaracakları üzerinden tartışılmaktadır.

Yukarıda ifade edilen başlıklar ve kavramlar bağlamında, Akdeniz Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerle yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler yorumlanmaktadır. Her bir görüşmecinin yaşadıklarının ve anlattıklarının biricikliği ve özneliğı üzerinden yapılacak tartışmalarda, görüşmecilerin sunduğı bilgiler, *feminist bir merak*² ve bakış açısıyla irdelenmektedir. Toplumsal cinsiyete dair bir bilgi araştırması sunmayı hedefleyen bu çalışmada, 15 erkek ve 20 kadın öğrencinin bireye doğduğı andan itibaren öğretilen kadın(lık) ve erkek(lik) rollerine içkin olan namus olgusuna dair

² Cynthia Enloe'nun geliştirdiğı *feminist merak (feminist curiosity)* kavramı, doğallaştırılan ve sorgulanmaksızın kabul edilen “erkekleştirilmiş” ve “kadınlaştırılmış” olgular ve kavramlar hakkında sorular sorulmasına yol açmakta ve “önemsizleştirilen” bu alanlarda açıklamalar üretmenin önemliliğine vurgu yapmaktadır. Bu tez çalışmasının yürütölmesinde Enloe'nun bu kavramından destek alındığını belirtmek gerekmektedir.

geliştirdikleri tepkilerin sorgulanması amaçlanmaktadır. Görüşmecilerin bu toplumsallaşma sürecine uyum sağlayıp sağlamadıkları anaerkiyle hangi noktalarda uzlaştıkları ya da mücadele yöntemleri geliştirdikleri tartışılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

NAMUS KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ ve SOSYOLOJİK TEMELLERİ

1.1. Etimolojik İçerikleriyle Namus Kavramı ve Türkçede Namusla İlişkili Sözcük ve Deyişler

Türk Dil Kurumu (2014) tarafından “bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık ve iffet”, “dürüstlük, doğruluk” olarak tanımlanan namus sözcüğünün kökeni, Grekçe “yasa, ilke, kural” anlamlarına gelen “nomos” sözcüğüdür. Nomos, önce “*nmus*” olarak İbraniceye, ardından Mısır’dan Medine’ye göçen Yahudiler aracılığıyla Arapçaya ve nihayetinde namus olarak Türkçeye geçmiştir (Şenyapılı, 2009, s.211). Namus sözcüğünün farklı coğrafyaları etkileyerek, geniş bir kullanım alanı oluşturduğu düşüncesi, Xahaho’nun (2011, s.39) bir Avrupa ülkesi olan Arnavutluk’ta yaptığı çalışma ile örneklendirilir.

Yunancada eril bir kelime olarak kullanılan “nomos”un aslı, kısımlara bölmek anlamına gelen “nemo” sözcüğüne dayanır. Leyla Pervizad (2006, s.18), bu sözcüğün bir erkeğin sahip olduğu otlak ile o otlak üzerinde otlayan hayvanlara denk geldiğini belirtir. Toprağın parçalanması ve yerlerine göre bölümlere ayrılıp sınıflandırılması anlamına gelen Yunanca *nomos* sözcüğü (Schmitt, 2003, s.67), Türkçede kullanılan haliyle namus sözcüğüne kaynaklık eder. Bu sözcüğün düzen ve yerleştirme arasındaki temel süreci anlatmak için kullanıldığını belirten Carl Schmitt nomosun özünde heykeller, davranışlar, ölçüler ve herhangi bir yazılı emir için kullanıldığını ifade eder: *Nomos yeryüzünü belirli bir düzen içinde bölen ve yerleştiren ölçüyü ve böylece siyasal, sosyal ve dinsel düzene verilen biçimi işaret eder* (Ecevitöglü, 2012, s.286). Bu çalışmada, namus sözcüğünün, kadının cinsel ahlak kurallarına itaat etmesini, kadının ve erkeğin verili toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında yaşamasını öngören ve dayatan ataerkil sistemin bir öğretisi olarak kavramsallaştırılmasında “düzen, yasa” anlamlarına gelen Yunanca “nomos” sözcüğünden faydalanılmakta; heteroseksist düzenin ataerkil bir yasası olarak anlamlandırılan namus sözcüğünü temellendirmede “nomos” sözcüğüne başvurulmaktadır.

“Nomos” tan “namus”a uzanan bu hikayenin ara durağını İslam öncesi dönemde Mısır’dan Medine’ye geçen Yahudiler ve Yahudiler aracılığıyla bu sözcüğü dillerine ekleyen Araplar oluşturmaktadır. Arapçada “N, m, s” harflerinden oluşan bir kökten türeyen namus sözcüğünün; “bir şeyi gizleme ya da gizli şey, herhangi bir renk, herhangi bir şeyin

bozulması, kokması, yağlanması (Aydın, 2003, s.59) gibi anlamları bulunmaktadır. Bu anlamlarının yanı sıra namus, bir sırrı saklamak, birine bir şey fısıldamak, gizli ve örtülü söz söylemek” (Hökelekli, 2011) anlamlarına gelmekte ve bu anlamlarıyla Cebrail adındaki meleğe işaret edilmekte ve meleğin sıfatının da “*Namusu Ekber*” olduğu görülmektedir (Öztürk, 1975, s. 72). Arapçadaki namus sözcüğü bunların da ötesinde nomosla ilişkili olabilecek biçimde “Allah tarafından peygamberlerine gönderilen şeriat, kanun, yasa” (Aydın, 2003, 66-67) olarak da kullanılmaktadır.

Namus sözcüğünün kökenlerini, Yunanca ve Arapçada irdeledikten sonra sözcüğün Türkçedeki kullanım hallerini incelemek; ataerkilliği ve eril ahlak anlayışını yeniden üreten namus sözcüğünün dil aracılığıyla toplumda hangi biçimlerde dolaşıma sokulduğunu ortaya koymak önemli olacaktır.

Kadının bedeninin ve cinselliğinin kontrolü eril zihniyete teslim edildiğinde, “kadınlık”, toplumun üzerinde söz sahibi olduğu bir duruma bürünür. Bedenini, kadının kendinden ayırıp *herhangi bir şey ve her şey* haline getiren bu süreç, toplumun ataerkil ahlak kurallarıyla meşruiyet kazanır ve sistem, kendini sürekli yeniler. Ataerkil düzenin eril kodlarıyla düzenlenmiş dilin sınırları içerisinde, kadına, özne olma hakkının tanınmaması ve kadının cinselliği üzerinden nesne konumuna indirgenmesi, namus ve onunla ilintili sözcük, ifade ve deyişlerin açıklanması ve tartışılması eşliğinde eleştirilecektir.

Ahlak ve namus kavramlarının kadın bedeni ve cinselliği bağlamında kadın kimliği üzerinden kurgulanması, ataerkiyle yoğrulan zihinlerin namus kavramı uğruna ölmeyi ve öldürmeyi “hak” olarak görmesine yol açar. Türkçede kadın ve erkek olmaya dayatılan rollerin, görevlerin ve sorumlulukların Türkçe atasözlerinde ifade edilmesi namus kavramı temelinde somutluk kazanır. Kadının bedenini ve cinselliğini erkeğin “himayesine” bırakan “Avradı eri saklar peyniri deri.”, atasözünde kadının bedeni ve cinselliği üzerindeki öznelliği yok sayılır, kadının “erkeğin öteki”si, ikinci cins olarak tanımlanması ile kadının erkeğin karşısında değersizleşen ve nesneleşen konumu süreklilik kazanır. Kadına evlendiği zaman ancak “kadın” kimliğini “uygun” gören ataerki, “Tarlayı düz al, kadını kız al.”, “Yedisinde kız ya erdedir ya yerdedir.”, “Delikli boncuk yerde kalmaz.” atasözleriyle (Kalkan, 2010, s.566-571) bekaret ve namus kavramlarını “normal”leştirir. Evliliği kadınlara bir görev olarak dayatan sistem, kadınların evlilik kurumuna dahil olmasını “ahlak”, “namus”, “iffet” ve “bekaret” kavramları üzerinden gerçekleştirir. Kadın bedenini ve cinselliğini imleyen bu kavramların yokluğunun toplumun ahlaki anlamda çökmesine ve kötüleşmesine yol açtığı düşünüldüğünden, “Arı satmış, namusu tellala (kiraya) vermiş.”, Her şey hayat için, hayat da

namus için feda edilir.”, “İrzın kadrini bilmeyen, dinini bilemez.”, “Namussuz yaşamaktan, namusu ile ölmek yeğdir.”, “Ad (namus) ayıklanmaz, fakat ark ayıklanır.”, “Malınız olmasın da namusunuz olsun.”, “İrz insanın kanı pahasıdır.” deyişleri ile sıkça karşılaşılır. Toplumun değerlerini kaybetmesini kadının bedeni ve cinselliğini özgürce yaşaması bağlamında anlamlandıran ataerkinin bu düşüncesi Gaziantep’e özgü “Ar, namus kahke bezi olmuş.” ifadesinde somutlaşır. Namus kavramının ayaklar altına alınamayacak kadar değerli bir kavram olması yine kente özgü “Kanın diyeti beş yüz, namusunki bin kesedir.” sözleriyle gerekçelendirilir (Tezcan, 1981, s.44).

Türkçede namusla ilintili çok fazla atasözünün olması, kültürün bu sözcükle fazlaca yoğun olduğu ve insanların kavrama ne denli önem verdiğini vurgulamaktadır. “*Namusu iki paralık olmak, namusuna dokunmak, namusuna sinek kondurmamak, namusunu temizlemek, namusuyla yaşamak, namus belası, namus cinayeti, namus borcu, namus davası, namus sözü*” deyişlerinde belirtildiği gibi namus; hayatının çok fazla alanında insan davranışlarının kodunu belirler.

Dil aracılığıyla kadın bedeni ve cinselliği üzerinde yaratılan eril tahakküm Türkçede kullanılan atasözleri ve deyişlerle örneklendirilmiştir. Kadın bedenini ve cinselliğini ahlak ve namus kavramlarının temeline oturan ataerkil zihniyet, Türkçenin erilliğinde görünür kılınır. “Şeref, haysiyet, ar, nam, san, prestij, izzet, ırz, gurur” sözcükleriyle genişleyen namus kavramının “kadınlık” üzerindeki yarattığı baskı ve denetim politikaları, namusla ilişkili bu sözcükler üzerinde somutluk kazanır.

Namusla bağlantılı bir anlam ilişkisi içinde kullanılan ırz sözcüğü, sadece kadının yanlış hareketleriyle yok olup, sonradan tekrar kazanılamayan bir değer olarak (Abou-Zeid, 1965, s.256) ataerki tarafından olumlanır. TDK’de (2013) belirtilen haliyle ırz, “bir kimsenin, başkaları tarafından dokunulmaması ve saygı gösterilmesi gereken iffeti” şeklinde tanımlanmaktadır. İrzla ilgili dilimizde kullanılan “ırzına geçmek, ırzını bozmak, ırza tecavüz” gibi deyimlerde bahsedilen esas konu kişinin cinsel bütünlüğü değil, kişinin bağlı olduğu grubun, ailenin ya da sülalenin saygınlığı ve şerefidir. Toplumsal bellekteki ırz ve namus kelimelerinin beraber kullanımı, ikisinin de cinsel saflık, iffet anlamlarına gelecek şekilde kullanıldığını hukuki bağlamıyla da örneklendirmektedir. İrz kavramı, kadının kendi bedeni ve cinselliği üzerindeki iradesini ve kararını toplumsal ve hukuki anlamda yok sayan bir kavramdır.

Namus kavramıyla ilgili kullanılan bir diğer kavram da şereftir. Kişinin bağlı bulunduğu çevrenin değer yargıları ile anlam bulan bu kavram, namus sözcüğünün de anlamları dahilinde

olan dürüstlük ve doğruluk demektir. Meeker (1976, s.260) Trabzon'un Of ilçesinde yaptığı görüşmelerde insanların namus kavramını şerefle ilişkilendirerek bir arada anlattığını belirtir. Fakat namus, şeref gibi bir kişinin ya da topluluğunun katıldığı bir etkinliği ifade etmez; daha çok topluluğun ya da kişinin konumu belirleyen bir durumu ifade etmek için kullanılır. Şeref sahibi olmak ya da şerefli olmak ifadelerinin yaygın olarak çağrıştırdığı ilk anlam, toplumsal anlamda bir saygınlık ve itibar göstergesi olmasıdır. Arapçadan Türkçeye geçen sözcüğün Arapçada karşılığının toplumsal konumda bir yüksekliğe ve artışa denk geldiği bilgisi, Zeid'in (1965, s.245) namus üzerine Mısır Bedouinleri üzerinde yaptığı çalışmadan izlenebilir. "Namusum ve şerefim" sözleriyle üzerine and içilen şeref sözcüğü, namus ile ilişkili kullanılır. Şerefin namusla beraber kullanımına yasalardan da örnek verilebilir. 2004 yılında kabul edilen 5237 sayılı TCK ile kaldırılan fakat 1926 yılından belirtilen tarihe kadar yürürlükte olan 765 sayılı TCK'nin 453.maddesinde, "şerefini kurtarmak için" doğurduğu çocuğu öldüren kadına ve yakını kadının "haysiyet ve namusunu korumak için" yeni doğmuş çocuğu öldüren kişiye diğer öldürme olaylarında verilen cezaların çok altında (4-8,5-10 yıl) ceza verilmesi, (Berktay, 2004, s.22) bireylerin erkek egemen bakış açısıyla oluşturulmuş değerleri benimseyip uygulamasını desteklemektedir.

Ataerkil sistemdeki bütünlüklü namus anlayışının bir parçası olan töre kavramı, çoğu zaman namus sözcüğünden ayrıştırılmaya ve farklı uygulanım alanlarına tabi tutulmaya çalışılır. TDK (2013) töre sözcüğünü "bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kurallarının, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü, adet" olarak tanımlar. Töre, modernlik karşılığında konumlandırılan geleneklerin bir uzantısı olarak kötülenir ve suçlanır. Namus- töre ikiliğindeki bu tartışmada, namusla ilintili suçları törenin bir gereği olarak yorumlamak; eşitsizlikleri ve güç dengelerini göz ardı etmeye yol açacak (Koğacıoğlu, 2004, s.119) ve namusu bireysel olarak kabul edip iyi bir yere eşitlemeye meyledecektir.

Kadın bedenini ve cinselliğini denetleyen, kadının davranışlarını erkek egemen bir ahlak anlayışı çerçevesinde irdeleyen ataerkil sistemde, "ahlak" kavramını sorgulamak büyük önem taşımaktadır. Bu araştırma, namus kavramının cinselleştirilmesini tartışarak, namusun, kadının bedenini ve hareketlerini sorgulayan ataerkil ahlaki bir düzen kurmasını sorunsallaştırmaktadır. Kadının hareketlerini, tutum ve davranışlarını ataerkil ahlak sopaları ile "düzenlemeye" çalışan sistemin cinsiyetçiliğine görünürlük kazandırmak bu noktada ahlak kavramı tartışmaları ile mümkündür. TDK'de (2013); "Bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları, aktöre, sağtöre." olarak tanımlanan ahlak,

bu bağlamda bütünlüklü bir değerler sistemine işaret etmektedir. Fakat bu değerler sisteminin sürekli kadınlar aleyhine işlemesi, ahlak anlayışının sadece kadınları imleyen daralan bir görüntüye büründüğünü, kadınların *“koskoca evrendeki küçük bedenleri kadar sınırlı bir alanda anlam kazanan; bedenlerinin izlendiği ve denetlendiği, sözlerinin dinlenmediği yeni bir sisteme dönüştüğünü gösterir.”* Kaynak’ın (2008, s.31) ifadesiyle kadınlar ile ahlak arasındaki ilişki, ataerkinin bütünlüklü değerler sistemine karşı tehdit oluşturan kadınların bedenleri, tutumları, tercihleri ve hayat duruşları sarmalında bir sınırdan ibarettir.

Namus ve ilintili sözcüklerin karşılaştırmalı bir analizini sunduktan sonra, diğer bölümdeki amaç, namus kavramını kuramsal ve antropolojik anlamlarıyla tartışmaya açmaktır.

1.2. Kuramsal ve Antropolojik Tartışmalar Çevresinde Namus Kavramının Sosyokültürel Dinamikleri

Namus kavramının etimolojisiyle ilgili tartışmaların devamı olarak bu bölümde namus ve namusla ilgili diğer kavramların antropolojik ve sosyolojik görünüşleri tartışılacaktır.

Bu başlık altında kavramlar tartışılırken namus kavramını belirli toplum ve topluluklarla anlamlandırmak ve sabitlemek değil; kavramların geçişkenliğini ve değişebilirliğini evrensel boyutlarıyla sergileyebilmek amaçlanmaktadır. Namusa ilişkin suçların coğrafya ve din olgusu tanımadan Brazilya, Danimarka, Mısır, Irak, İsrail ve işgal edilmiş topraklarla, Ürdün, Kuveyt, Lübnan, Fas, Hollanda, Pakistan, Katar, İsveç, Suriye, Türkiye ve Yemen’de (Coomaraswamy, 2005, s.xi-xii) var olduğu göz önünde tutularak namus yapılarının kadının nerede yaşadığı önemli olmaksızın işlediği (Baker, Gredware ve Cassidy, 1999, s.164) namusun ataerkil bir denetim aracı olarak her türlü şiddeti doğuran bir niteliğe sahip olduğu vurgulanmaktadır.

Bu bölümde namus kavramının arka planına bakılarak namus kavramına kuramsal bir yaklaşım sergilenecek; kadın bedeninin ve cinselliğinin denetiminin evrensel olduğu göz önünde tutularak dünyanın farklı bölgelerinde kadın bedeninin denetiminin nasıl gerçekleştirildiği örneklendirilecek; Doğu ve Akdeniz toplumlarının dışında dünyanın batısında da namus kavramıyla ilişkili olabilecek uygulamaların var olduğunu ortaya koyan çalışmalar (Araji, 2000) analiz edilecektir.

Namus bağlamında kadının kontrolünün özellikle Orta Doğu ülkelerine özgülenmesi, namus kavramının diğer ülkelerde de birbirine benzer biçimde cinsiyetçi bir yapı içinde uygulanması gerçeği ile yanlıştır (Vandello ve Cohen, 2003, s.997). Literatürde asalet ve cesaretle ilişkilendirilen namus kavramının Batı uygarlıklarında seçkin sınıflar arasında bir

zamanlar değerli olduğunu ifade eden Sen'e (2005, s.43-44) ek olarak Araji (2000) namus kaynaklı şiddetin geleneksel ve Batı dışı ülkelere dayandırılmasını eleştirir, modern Batı ülkelerinde eril şiddet ve namus arasında kurulan bağlantının da göstereceği gibi namusun "düzenleyici ve düzeltici" boyutunun kavramın farklı yerlerde farklı biçimlerde deneyimlenmesini kolaylaştırdığını ifade eder. Nahla Abdo(2006, s.63) kadına yönelik cinsel işkence ve cinayetlerin çeşitli biçimlerde ve pek çok kültürde var olduğunu, Batılıların/Avrupalıların, Orta Çağ'daki cadı yakma geleneklerini, 17.ve 18.yüzyılda görülen "bekaret kemeri" uygulamalarını ve günümüzde hala devam etmekte olan Brezilya'daki "ihtiras suçlarını" ve Hindistan'daki "drahoma ölümlerini" örnek vererek açıklamaktadır.

Namus kavramı sınırların ihlaline ya da itaate işaret ederek, namuslu olmayı sınırların içinde dengeli ve ölçülü yaşamakla anlamlandırır. Namusun, kadında ifade bulmuş anlamlarını sadece cinsellikle bağlantılı düşünmemek, kadına dayatılan kurallar bütünlüğünde değerlendirmek gerekir. Namus suçlarını önlemeye yönelik etkili çalışmalar gerçekleştiren KA-MER Vakfı'nın genel başkanı Nebahat Akkoç'un namus tanımı bu düşünceye paraleldir. Akkoç'a (2006, s.128) göre namusun anlamı, "gülmemek, sevmemek, bir şarkı istememek, konuşmamak, cinsel zevki tatmamak ve daha bir sürü şeydir". Çünkü kadının ona uygun görülen kalıplara sığmaması ve sınırları aşması, "namus"luluktan "namus"suzluğa geçişi hızlandırır. Kandiyoti'nin (1987, s.326) de savunduğu üzere, kadının "uygun" bulunmayan her davranışı, aile ya soyun namusuna zarar vereceğinden kadın, ataerkil namus öğretileri doğrultusunda cezalandırılır. Namus olgusu ile kadınların cinselliği yaşama biçimlerine ve durumlarına getirilen sınırlamanın ötesinde, bu kavram ile kadınların davranışları, kıyafetleri, sözleri denetlenerek kadınlığını ve cinselliğini saklaması gerektiği namus ve utanç ikiliğinde kadınlara dayatılır (Campbell, 1965, s.146). Birleşmiş Milletler Özel Raportörü Lama Abu Odeh, 1999 raporunda namusu, "geleneksel aile ideolojisi tarafından kadına dayatılan, kadına "uygun" görülmüş cinsel ve ailevi roller bağlamında" tanımlar (Welchman ve Hossein, 2005, s.5). Kadına "verilmiş" bu roller hayli geniş bir alana yayıldığından namusu salt cinsellikle ilintilendirmek eksik olacaktır.

Erkeğin yeniden üretim sürecinde temel belirleyici olarak algılandığı soy ideolojisinde kadın, "yaratıcı" tohumu saklayan, onu besleyen bir konumda olduğundan (Delaney, 1991, s.8-9) kadın(lık) deneyimi koru(n)ma çemberi içinde oluşturulur. Kadınların özgürlüklerini denetlemenin ve hareketleri üzerinde toplumsal kontrol oluşturmanın Fox'a (1977, s.805)göre "kapatma (*confinement*), koruma (*protection*) ve normatif sınırlandırma (*normative restriction*)" olmak üzere üç yöntemi bulunmaktadır. Namusun bir değer olduğu göz önünde

bulundurulursa, “namus” lu kadın olmanın ve ona göre davranmanın gerekleri “normatif sınırlandırma” bağlamında değerlendirilir. Kadınların hareketleri için sınırlı alanlar belirlenmesini “görünmez kuşatma” (*invisible enclosure*), kıyafetlerin ve beden denetlenmesini ise “sembolik kapatma” (*symbolic confinement*) olarak kavramsallaştıran Bourdieu’un (2001, s.28) görüşlerinden yola çıkarak, namus kavramının sadece doğrudan ve açık bir biçimde kadınların yaşantısını belirlemesinin yanı sıra dolaylı ve kapalı yollardan da kadınların hareketlerini denetleyecek işlevleri bulunduğu ifade edilebilir. Abu-Odeh’in (2003, s.256) ifadesiyle bu, kadınların “kamusal” bir bekareti” sergilemeleri gerektiği zorunluluğuna yol açmaktadır. Sirman (2006, s.58-59) ise, modernizmin namus kavramına eklenerek kadınların bedenleri üzerindeki denetimi, daha etkili ve yeni yollar aracılığıyla devam ettirdiğini; kadınların bedenleri üzerindeki baskıya ek olarak duyguları üzerinde de bir denetim kurduğunu sevgi ve ulus devlet başlığı altında tartışmaya açmıştır.

Engels (2010, s.91) insanlığın gelişmesindeki üç evreden sonuncusu olan uygarlığa geçişin tek eşlilikle gerçekleştiğini belirtir. Batı uygarlığında tek eşli ataerkil aile, cinsel ahlakın baş amacını kadının iffetini sağlamak olarak belirlediğinden (Russel, 1999, s.8), Batı Avrupa orta sınıfının cinsellik konusundaki yaklaşımları, kadının özne değil nesne konumunu pekiştirecek söylemlere kaynaklık eder. Kadınların erkekler tarafından denetlenmesi ve toplumsal anlamda kapatılması gerektiği, kadınların mantıklı düşünme yetisinin gelişmediği, güçsüz ve cesaretsiz oldukları belirtilerek (Horvath, 2011, s.361) ya da kadın bedeninin tarlaya benzetilmesi dolayısıyla doğal olarak saldırıya açık olduğu inancı eşliğinde (Delaney, 1991, s.38) meşru kılınır.

Namus kavramının yasalarda nasıl uygulandığına mülkiyet” bağlamında farklı yorumlamalar getiren Bond (2012, s.4) kadını erkeğin sahip olduğu bir nesne olarak gören bakış açısının sadece Doğu ile sınırlandırılmayacağını, dünya genelinde namusun toplumsal düzenleyici araç olarak işlemesine diğer ülkelerin yasalarından verdiği örneklerle savunur. Benzer bakış açısıyla Scheneider (1971, s.1) araştırmacıların Akdeniz toplumlarına özgülediği namus ve şeref kodlarının kavramsal olarak temeline inmek yerine, bu kavramları verili kodlar olarak kabul ettiğini belirterek eleştirir. Kadının cinsel saflığıyla ilişkilendiren namus kavramının, Latin Amerika’da köylü toplumlarda, Akdeniz bölgesinde, Orta Doğu’nun göçebe kabilelerinde ve Güneybatı Asya’da, Hindistan kastları arasında, Çin’de seçkin sınıflar arasında bulunduğunu belirten Ortner (1978, s.19) tüm toplumlar, kadının saflığını ve el değmemişliğini denetlemek üzere en azından belli kuralları benimsediğinden, namus kodlarının ve öğretilerinin sadece bir toplumla; ya da köylüler, elitler, göçebeler ve çiftçiler

gibi sosyal tebealarla sınırlandırılmayacağını savunur. Farklı şekillerle de olsa kadın bedeninin tüm topluluklar tarafından denetlendiği gerçeği, toplumların ataerkil yapısını açıklar. Nawal El Sadawi, (2007, s.xiii) kadınların baskı altında bulunmasının Arap, Ortadoğu ya da Üçüncü Dünya ülkelerine özgü olmadığını, feodal ya da endüstrileşmiş dünyanın çoğu yerinde kadın meselesinin ekonomik, politik ve siyasi sisteme eklenmiş biçimde capcanlı durduğunu ifade eder. Benzer biçimde her bir ataerkil rejimin tikelliğine vurgu yapan Mojab (2006, s.39-40) her rejimin kendine özgü kadına yönelik fiziksel ve sembolik şiddeti sürdürmesi bakımından, sorunun evrensel olduğunu iddia eder.

Namus kavramına yüklenen anlamlar bağlamında kadın bedenine dayatılan baskı, tahakküm, sistematik şiddetin belirli bir din ya coğrafya ile açıklanamayacak kadar katmanlı olduğunu, Tillion, Fransız kolonisi olan Cezayir'in Aures blögesinde yaptığı araştırmalara dayandırır. Namusun şiddeti besleyen yapısı Akdeniz'deki ülkelere özgülense de, farklı bölgelerde de aynı cinsiyetçi uygulamalar devam eder. Tillion, olayın salt İslamiyet'le de açıklanamayacağını Sumatra'da³ yaşayan ana soylu Minangkabuları örnek göstererek yapar. Tillion (2006, s.60) zina yapmakla suçlanan kadınların erkek kardeşleri tarafından rahibin huzurunda "gerekli saygı gösterilerek" boğdurulmasının dinlerine çok bağlı Sicilyalı Hıristiyanlar arasında yaygın bir uygulama olduğunu belirtir.

Namus kavramının belli bir bölge, din ya da etnisite üzerinden açıklanamayacak yapıda olması, kavramın ataerkil örüntülerle dünyanın herhangi bir yerindeki bir kadını farklı biçimlerde ve şiddette etkileyebilen politik bir olgu olduğu anlamına gelebilir. Ancak çoğu durumlarda, namusun kadın bedenini ve cinselliğini farklı kavramlar ve sözcükler altında denetleyebilen bir gerekçeye sahip olduğu görmezden gelinir ve namus kavramı belirli bir coğrafya, din ya da etnisite ile açıklanmaya devam edilir. Namus kavramı ile kadın üzerinde yaratılan baskının zamanı ve mekanı olmadığını belirten Sen (2005, s.45, 46) kadına duyulan ataerkil korkunun kaynağının kadın cinselliğini biçimlendirmek ve şekillendirmek olduğunu savunur. Avrupa, namus kavramına aşina olmasına rağmen, namus kavramını Doğu ülkeleri ve İslamiyetle ilişkilendirerek, "geriliği, ötekiliği, suçu ve barbarlığı" ifade eden bir kavram olarak tanımlar. Biz ve onlar ikiliği yaratarak aradaki sınırları belirginleştiren bu ötekileştirici anlayış, bir güneydoğu Avrupa ülkesi olan Arnavutluk'ta "çağdışı kuzeyliler ve medeni güneyliler"(Xahaho, 2011, s.22), Türkiye'de biz ve Kürtler (Yıldız Tahincioğlu, 2010, s.240) ikiliğinde görülmekte; İsrailse ülkede işlenen namus suçlarını basitçe Müslüman yahut Arap sorunu olarak görmeyi tercih etmektedir (Abdo, 2006, s.74). Mojab'a (2006, s.37) göre

³ Sumatra, Endonezya'da bir ada.

ulusların namus suçlarını kendi üzerlerine almak yerine başka kültürlere atfetmesi, ulusların onurlarına kadın haklarından daha fazla değer verdiği anlamına gelmektedir.

Ne var ki, kadının bedenine ve cinselliğine yüklenen anlamlar namus kavramının yokluğunda dahi, uygulanmaya devam etmiştir. Batı’da “tutku suçları (passion crimes)” olarak adlandırılan cinayetler, kadın bedenini, cinselliğini ve davranışlarını düzenlemek amacıyla uygulandığından, bu cinayetlerin de namus kavramı bağlamında değerlendirilip ortak bir dil geliştirilmesi gerekmektedir (Sen, 2005, s.53). Doğu ve Batı ikili temsiliyetinde iki karşıt kutupmuş gibi sunulan namus ve tutku kavramları aslında şiddet suçlarının temel bahaneleri olarak birbirine sarılmıştır (Fournier, McDougall, Dekkers, 2012, s.164). Sahip olma, tahakküm kurma ve boyun eğme paradigmatlarıyla iç içe geçen romantik aşk kavramı ataerkil sistemlerde yüceltilmiş; birilerini dövmek, hareketlerini kısıtlamak hatta öldürmek ve buna “tutku cinayeti” demek “ o kadını o kadar çok seviyordum ki öldürmeliydim” diyerek erkeğin kendini savunmasını meşru hale getirmiştir (Hooks, 2012, s.123). Kavramlar, farklı isimlerle çeşitlilik kazansa da, bahsedilen kavramların kadınlar için anlamı “kadının hayatının baskı altına alınması, hareketlerinin denetlenmesi ve hayatının elinden alınması” olduğu sürece, namus kavramının varlığı ya da yokluğu üzerinde değil, bu kavramın ve özünde buna benzer kavramların yarattığı sonuçlar üzerinde mücadele vermek gerekecektir.

Namus kavramının cinsler arasındaki iktidar ilişkilerini kadının aleyhine olacak şekilde yeniden üretmesi, “tutku”ve “aşk” gibi kavramlar üzerinden görünmez kılınır ve mücadelenin kadın cinsiyeti üzerindeki tüm ataerkil şiddet biçimlerine karşı değil, belli bir coğrafyaya, dine ya da etnisiteye dayalı gösterilen “namus” kavramına karşı yapılmasını ortaya çıkarır. Mücadele alanın bu şekillerde daraltılması; kavramın ataerkil yüzünün farklı coğrafyalardaki yüzünün görünmezleşmesine yol açar.

Amerika’da evlenene kadar cinsel ilişkiden kaçınmanın iffet ve masumiyet baloları adı altında toplumsal gösterilere dönüşmesi, kadının bekaretinin ve “cinsel saflığı”nın toplumca ödüllendirilmesine ve kadının “el değmemişliği”nin yüceltilmesine hizmet ederek kadın bedeni üzerindeki ataerkil kontrolü yeniden farklı şekillerde üretmektedir (Fahs, 2010, s.117). 1993’te Güney Vaftiz Kilisesi’nin desteklediği toplumsal bir harekete yanıt olarak iki buçuk milyon ergenin katılımıyla ortaya çıkan (Bearman ve Brückner, 2001, s.859-860) bu kamusal bekaret bildirimleri, genç kızların babalarına ettiği bekaret yeminleri aracılığıyla, kadın bedeninin evlenene kadar babanın kontrolünde olmasını meşrulaştırır. Bu toplumsal gösteriler namus kavramı ile değil, saflık ve iffet baloları ile adlandırılrsa da, kadın bedenini evlenene kadar babanın kontrolüne bırakması ve evlendikten sonra kocanın kadın üzerinde egemenlik

kurmasını ortaya çıkarması ile kadının kendi bedeni üzerindeki iradesini yok sayması bağlamında ataerkindir. Diane E.King'in (2008, s.318) namus için geliştirdiği "babasoylu hükümlerlik" (patrilineal sovereignty) tanımlaması, bekaret balolarının ve yeminlerinin, kadının bedenini ve cinselliğini esaret altına alan namus kavramı temelinde tartışılmasını mümkün kılar.

Namusun bir hükümlerlik, otorite kurma meselesi olduğunu, 2002 yılında Grandon ve Cohen'in Şili ve Kanada'da 300 üniversite öğrencisiyle yaptığı çalışmaya dayanarak da söylemek olasıdır. Namusun ataerkil bir öğreti biçimi olduğunu öğrencilerin önermelere katılma yüzdelerinden izlemek gerekirse, "Kadın ailenin saygınlığını korumalıdır." tümcesine Şilili öğrencilerin yüzde 72'si, Kanadalı öğrencilerin yüzde 36'sı, "Kadının namusunu ailenin erkeği korumalıdır." tümcesine ise Şilili öğrencilerin yüzde 77'si, Kanadalı öğrencilerin ise yüzde 32'si katılmaktadır (s.999). Kadının bireyselliğinin önemselenmediği, kadının ancak aile içinde bir birey olarak kabul edildiği ataerkil düzende, kadının saygınlığı, ailenin saygınlığına işaret edecek ölçüde kavramsallaştırılır. Kadın cinselliği denetlenerek hem ailenin hem de ailedeki erkek üyelerin namusu ve saygınlığı korunmuş olur.

Erkeği temel alarak işleyen namus ideolojisinin kalıntılarını İspanya'da görmek mümkündür. Bir erkeğin namusunu, şerefini ve saygınlığını yitirmesini, akrabası olduğu kadınların hareketine bağlayan eril ahlak anlayışı, yüzyıllar boyunca İspanyol kadınları namus kısıncısında tutmuştur (European Stability Initiative, 2007, s.32). Namusa, iffete ve ahlaka dayalı kodların kadını hedef alan cinsiyetçi örüntülerine İspanyol yazınında karşılaşmak bu nedenle şaşırtıcı olmayacaktır. Güney Avrupa'da Rönesans döneminde iffetin, "geleceğin kocaları için soylarının saflığına, mirasçılarının meşruiyetine ve ailelerinin namına" denk geldiği tanımlaması, babaların kendi namuslarını korumak için karılarının ve kız çocuklarının iffetine "sahip çıkmaları", Avrupa'da tarih boyunca namusun kadın bedenine nasıl yazıldığını resmetmektedir (Ljungqvist, 2012, s.140). Foyster (1996, s.223) 16.yüzyıl İngiltere'sinde mahkemelere yansıyan kırk dört adet erkeğin kadına yönelik şiddet vakasını incelediği çalışmasıyla, namusun itaat ve itaatsizlik arasındaki sınırları tayin ettiğini ve erkeklerin namuslarını korumak bahanesiyle kadınlara şiddet uyguladığını belirtir. Namusun çoğunlukla bir sınıra işaret eden bu yapısı, Türkiye'den Almanya'ya göç eden erkeklerle yapılan görüşmelerde de ortaya çıkmıştır. Görüşmeciler, namusun aile ve evlilik gibi özel alanla imlenmiş kavramlarla, dış (kamusal) alanın ayrı tutulmasını ve kadınların bu alanlar arasındaki sınırı koruyarak hareket etmesi gerektiğini belirterek; Alman erkeklerinin "namus"suz olmasını, kamusal alanda erkeklerin kadınlar üzerinde kontrol ve egemenlik alanı

kuramamasına dayandırır (Baron ve Kotthoff, 2001, s.184-185). Erkek, kadının kamusal alana çıkmasına “izin” vererek, kadının kamusal alanda konuşulabilirliğini sağlar. “Kadın, ev, cinsler arasındaki ilişkiler, ev içi tartışmalar” herkesin saklamak zorunda olduğu konular olunca, kamusal alanda bunların tartışmaya açılması erkeğin namusunu zedeleyerek, güçsüzlüğünü gözler önüne serer (Stirling, 1969, s.124).

Kadının cinsel saflığının toplumsal kontrolle sağlandığı Latin Amerika'daki namus ve saygınlık kodları, kavramların toplumsal cinsiyetle yoğrularak bireye ve aileye işaret edecek ölçüde bu bölgelerde de geçerli olduğunu gösterir. "Aile namusu" ya da "erkek namusu" erkeğin erkekliğini (*machismo*), kadının cinsel saflığını (*venguenzo*) belirleyecek biçimde yapılandırılmıştır (Youssef, 1973, s.329). Namus ve utanç ikiliğinde kadını ve erkeği farklı sorumluluklara yönelten bu kavramlardan “*machismo*”ya göre, erkeğin değeri kadın aracılığıyla belirlenmektedir (Fox, 1973, s.273). Namusun, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi yaratma işlevi, Lila Abu-Lughod’un (1985, s.251) Mısır bedevileri üzerine yaptığı çalışmada da gözlenmektedir. Kadına düşen alçakgönüllü, mütevazı, utangaç olma gerekliliği, güçsüzün yani kadının namusu olarak sabitlenir.

Namus kavramına benzer ölçüde Asya’da kullanılan *izzat* kavramı (Sen, 2005, s.46) kadın bedeninin ve cinselliğinin eril tahakküm altındaki biçimlenişine örnek oluşturur. Bekaretin ve sadakatin, “namuslu ve iffetli” olmaya eşlendiği Çin’de, Ming ve Qing hanedanlığı dönemlerinde (1368-1911) Huizhou kadınlarının “iffetli kalma pratikleri” oldukça ilginçtir. İffet ve namus kavramları temel alınarak, kadınlar dört başlıkta sınıflandırılır: iffetli dul, iffetli bakire, şehit dul ve şehit bakire. Kadınların bu pratikleri deneyimleme nedenlerine bakıldığında, toplumsal cinsiyet rollerinin ve namus kavramının kadınlar üzerindeki baskılayıcı etkisini görmek mümkündür. Ölüme kadar kocasına sadık olması istenen kadın için "iffet, namus", en önemli ahlaki ölçüttür. Kocasını öldükten sonra dahi, toplumun kadından beklediği “erdem”li hareket, kadının ölene kadar hiç kimseyle cinsel beraberlik yaşamaması ya da ölümü seçmesidir. Tekrar evlenen kadın, toplumsal bir aşağılanmaya maruz kalarak toplumca dışlanır ve cezalandırılır. Kadının ömrünün sonuna dek iffetli ve namuslu kalmasının toplum tarafından kadına buyrulması, kadını zor bir hayat yaşamaya zorlayacağından kadınlar çoğu kez ölümü tercih eder (Chuanman, 2012, s.44-56). Bu durum, namus kavramının kadınların hayatından vazgeçmeyi tercih edecek kadar ağır olduğunu ortaya koyar.

Çin’deki “iffetli kalma pratik”lerine benzer bir uygulamaya, *Kanun* adı verilen Arnavutluk’un geleneksel yasaları ile de desteklenen “*yeminli bakireler* (sworn virgins)”

örneğinde de karşılaşılmaktadır. Kadının evin işlerini yapmak ve çocuk doğurmakla görevlendirildiği, erkeğin evi yönetmek ve dışarıda çalışmakla sorumlu tutulduğu toplumda, evi yönetecek ve mirasa sahip çıkacak bir erkek kalmadığında kadınlar evlenmeyeceklerine ve hayatları boyu bakire kalacaklarına yemin ederek, “erkek gibi” bir hayat sürmeye başlarlar. *Yeminli bakirelik* sonradan ortaya çıkabileceği gibi, kadın daha doğmadan ailesin kararıyla da *yeminli bir bakire* olarak “erkek gibi” yaşamaya doğabilmektedir. Normal koşullarda miras hakkı olmayan kadınlar, *yeminli bakirelikle* erkeklik ayrıcalıklarından yararlınsalar da, (Young, 2000, s.60-61) *yeminli bakirelik* pratiği, kadın olarak hayatını yaşamak zorunda kalanlar için dayatılan namus, iffet, bekaret kavramlarının cinsiyetçiliğinin sağlamlaşmasına yol açabilmektedir.

Katolik Kilisesi'nin “Bakire Meryem” kavramını kadınlara dayattığı İtalyan toplumunda, namus; kadının, bedeninin ve cinselliğinin toplumsal kontrolünü sağlamış; 1970 yılına kadar kadınların boşanmasının mümkün olmadığı toplumda, kadınların yaşantıları 1981'e kadar geçerliliğini koruyan Ceza Yasası'ndaki namus kodları ile de baskılanmıştır (Bettiga-Boukerbout, 2005, s.230-231). Dinin kadınların hayatlarına dair bir karar alma mekanizması gibi işlediğini, Roma Katolik Kilisesi'nin kadın genital mütilasyon karşısındaki tutumunda görmek de mümkündür. Hıristiyan Müslümanlar, sömürgecilerle birlikte Afrika'ya gelip kadın genital mütilasyonu ile karşılaştıklarında, rahipler kilise için çok önemli olan kadınların iffetinin korunmasında bir yol olarak görülen bu pratiğe üstü kapalı onay vermiştir (Toubia, 2003, s.273). Mısır El-Azhar Üniversitesi büyük şeyhi Gad El Hak Ali, küçükken sünnet edilmeyen kızların dik başlı olacağını, kötü alışkanlıklar edineceğini ve ahlaksız davranışlar geliştireceklerini belirterek, eril cinsellik anlayışını yeniden üreten bu ataerkil pratiği olumlamıştır (Berktaş, 2000, s.67).

İffet, namus ve utanç kavramlarının Afganistan'daki izdüşümleri, cinsleri denetleyici ve kuşatıcı bir yapıda işlemektedir. Afganistan'da yaşayan Etnik topluluklardan biri olan Pashtunlarda toplumsal davranış kodlarını tanımlayan *pashtunvali* kavramının temel noktalarından biri namus, onur, şeref sözcüklerini de içeren *nag* kavramıdır. *Nangialay* olarak nitelendirilen kişi, bağlı bulunduğu topluluğa ün, şeref getirirken bir kişiyi *benanga* (namussuz, şerefsiz) olarak isimlendirmek en büyük hakaretlerden biridir. Değerlerine saldıran kişiyi öldürmek, o kişinin tekrardan onurunu, namusunu ve dolayısıyla toplumsal konumunu elde etmesini sağlar. Bu kavramların kadınlara ilişkisi, *nang* kavramına bağlı Afganistan'da da kullanılan *namus* kavramının incelenmesi ile açıklığa kavuşacaktır. Gizlilik ve kutsallığın korunması anlamına gelen namus, dar anlamıyla saflık, bozulmamışlık,

mütevazilik, kadının sorumluluğu ve erkeğin de onları tamamen koruması görevidir. Daha genel anlamıyla *namus*, ailenin, kabilenin, Afgan toplumunun kadın üyeleri hatta en genel anlamıyla da korunması gereken Afgan topraklarıdır (Glatzer, 1998, s.86).

Namus kavramına değin anlatılanlar ışığında namus öğretisinin “mütevazı, makul (modest)” bir hayat tarzını kadınlara dikte ettiği, Abu-Lughod’un (1993, s.18) Mısır Bedevileri üzerinde ve Al-Khayyat’ın (1990, s.21) Irak’ta yaptığı çalışmalarda görüşmecilerin anlatılarından izlenebilir. Uganda Namus ve Etik Bakanı James Nsaba Buturo’nun, trafikte erkeklerin dikkatini dağıtacağı düşüncesiyle kadınlara mini etek cezası getirmesi(http://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2008/09/080918_uganda_skirt.shtml, 25 Mayıs 2014) bu bağlamda, kadının toplumsal düzeninin kurucu unsuru olduğuna dair iddiayı desteklemek için örnek verilebilir. Kadınları suçlu, kaos yaratan, fitne unsuru olarak gören yaklaşımların yanında, kadının toplumun ahlak sütunu olduğunu savunanlarca, kadının mevcut normların dışına çıkmaması, yani sürekli “namus”lu kalması gerekir. Bu nedenle, kadının herhangi bir hareketi, var olan ataerkil düzeni ve eril iktidarı sarsacağı düşüncesiyle yasaklanır.

Bireyin kendi davranışlarından değil, bağlı bulunduğu kişilerin davranışlarından sorumlu olması, kadına eşitlenen namus kavramı aracılığıyla kadının denetimini kolaylaştırır. Kadının aile ve akrabalık ilişkileriyle sarmalanmış toplumsal cinsiyet rollerinden bağımsız insan onuruna yakışır bir hayat sürmesi, namus kavramının kadınlara yüklediği anlamlar bağlamında mümkün olmamaktadır. Halbuki, kadına değer olarak yüklenmiş namus olgusunun dışında gerçek bir namus kavramı, her türlü dayatma ve tabi kılmadan arındırılmış olmalıdır. “Gerçek namus” anlayışı, insanı bir nesneye, araca ya da alınıp satılan bir mala dönüştürmeden uzak olmalıdır (El Saadawi, 2007, s.76). Namus, kadının beden bütünlüğünü, cinsel özerkliğini ve ekonomik özgürlüğünü ifade edecek (Bond, 2012, s.10) biçimde yeniden tanımlanmalıdır.

1.3. Namus ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi

Kadının çocukluğundan itibaren saklaması gerektiği öğretilen bedeni ve cinselliği ile erkeğin sürekli ifşa etmesi beklenen bedeni, ataerkil iktidar sisteminin bir gerekliliği olarak toplumsal cinsiyet rollerini kadın ve erkeğe ayrı ayrı sunduğundan, namus kavramını, toplumsal cinsiyet bağlamında tartışmaya açmak önem taşımaktadır.

İnsana “erdem” kazandıran davranışlar kadının ve erkeğin farklı bakımlardan “namuslu” olmasını gerektirmektedir. Çekingenlik, mahcubiyet, utanç kadının “namuslu” olması için

uygun özellikler olarak ifade edilirken, atak olma ve başka birini savunmada heves ve cesaret, erkekler için “namuslu” olma kıstaslarıdır. Bu noktada, kadına imlenen davranış özelliklerini erkeğin göstermesi onu hem dalga konusu hem de namussuz yapacağından, kadının erkeğe özgü olarak nitelenen davranışları göstermesi de kadının namusuna leke getirmektedir. Öncelikli olma arzusu, ününü savunma isteği ve aşağılanmaya boyun eğmemek, aile üzerindeki yetkinliğin erkeğin doğal özellikleri olarak kabul edildiğini belirten Pitt-Rivers (1965, s.42) cinsel saflık, utanç, mahcubiyet ve çekingenlik gibi özelliklerin kadının doğasından kaynaklandığını özcü bir açıklamada tartışmaya sunar.

Heteroseksist toplum düzeninin ilerleyebilmesi için, erkeğin de kadının da tek bir erkek(lik) ve kadın(lık) deneyiminden geçmesi gerekir. Bu deneyimlerin başat özelliği, erkeğin “erkekliğini”, kadının da utancını göstermesidir. Bu görevlerin yerine getirilmemesi durumunda her iki cins için de bir “namussuzluk” baş gösterir ve bunun sonucunda birey, aile ve bazen de toplumun tamamı zarar görür (Berger, 1983, s.174).

Mısırlı feminist hekim El Saadawi (1980, s.45), kadınların ve kız çocukların bedenleri konusundaki bilgisizliğinin, namus ve saflık göstergesi olarak yüceltildiğini belirtmektedir. Buna karşın erkeklerin namussuzluğu, kadını cinsel anlamda tatmin edememesiyle ilişkilendirilir. Bourdieu'nun(2001, s.12-19) da ifade ettiği gibi, namus (*nif*) un göstereni olarak erkeklik ve iktidar, erkeğin cinsel gücünden bağımsız değildir. Namus kavramı erkeğin cinsel yeterliğini göstermesine ve gücü kendi çıkarı için kullanmasına olanak tanıyarak erkeğin erkekliğini bu yollarla sergilemesini kolaylaştırır. Erkek cinselliği ile var olup “namuslu” olduğunu kanıtlarken, kadının cinselliğini sakınması kadını değerli kılar, ona saygınlık kazandırır. Kadının utangaç olması kadının iyi yetiştirildiğine işaret ederken, bu özelliğin erkekte olması erkekliğe zarar verir (Abou-Zeid, 1965, s.246). Erkeğin aksine kadının cinselle ilgili bilgi sahibi olması hoş karşılanmaz, yüz kızartıcı bir davranış olarak görülür. Kadınların bu konudaki cehaleti aileler tarafından teşvik edilir, dayatılır. Mısırlı “namuslu, iffetli” kadınların, erkekler tarafından “*blind pussycat* (saf, evlenilecek kadın)” olarak nitelendirilmesi (El Saadawi, 2007, s.67) ataerkil sistemin kadınlara “övgü”südür. Shakespeare'in eserlerindeki erkekler de ideal kadını, “kocasının öpücüklerine bir ödev duygusuyla boyun eğen” kadın (Russell, 1999, s.30) olarak tanımlar. Kadının körü körüne itaat etmesi sistemce talep edilmekte, aynı zamanda kadından cinsellik ögesini de içinde barındırması istenmektedir. Erkek(lik) ve kadın(lık) a dair belirtilen bu farklı nitelikler, Kandiyoti'nin (1987, s.327) savunduğu kadınlığın “verilmiş statü (*ascribed status*)”, erkekliğin ise “kazanılmış statü (*achieved status*)” olduğuna dair tespiti ile desteklenmektedir.

Erkekliği kaybetmek erkeğin sürekli hissettiği bir kaygı olduğundan, erkek için “kadınlaşmak” her zaman mümkündür. Bu nedenle, erkeğin sorumluluğundaki namusun sürekli tehdit altında olması, erkeğin de “namus”u yani erkekliğini lekesizce muhafaza etmesini gerektirmektedir. Bourdieu (2001, s.51) erkeğin ve kadının namusu “korumadaki” rollerinin etkin- edilgin ikiliği içinden anlamlandırıldığını ifade ederek, bu bağlamda kadının namusunun “olumsuz namus” (negative honour) olarak nitelendirildiğini belirtir.

Campbell (1965, s.145-147) Sarikatsani obanlarıyla yaptığı çalışmada, namusun ancak erkeğin erkekliğini cesurca sergilemesi sonucunda korunacağı ve namus kodlarının ancak bu şekilde eksiksiz ve lekesiz aktarılabilceği üzerinde durulmuştur. Campbell, namusun inşasında birbirini tamamlayıcı değerler olarak açıkladığı kadın(lık) ve erkek(lik) pratiklerini, kadınlığı mütevazılık, saf davranışlar ve özverili aşkların temsili Meryem ana ile erkekliği ise kahramanlık, cesaret ve savaşçı özelliklerle imlenmiş İsa, aziz George ve Demetrius ile ilişkilendirerek arketip bir var oluşa dayandırmaktadır. Namusun bu ikili değerler sistemi, Germaine Tillion’un (2006, s.89) “erkek hoyratlığının yüceltilirken, kadın iffetinin dramatikleştirildiği” savında canlılık kazanmaktadır. Pitt-Rivers’in (1965, s.42) da açıkça belirttiği üzere, toplumca cinsel saflığını koruması beklenen cins, erkek değil kadındır. Erkekten beklenen, cinsel saflığını koruyan kadın aracılığıyla onurlanmaktadır.

Namus sözcüğünü Türkçedeki karşılığıyla kullanan Afganistan’daki Pashtunlar, bu kavramın kadın ve erkek için farklı anlamlara geldiğini belirtir. Gizlilik ve kutsallığın korunması anlamına gelen namus, dar anlamıyla saflık, bozulmamışlık, mütevazılık, kadının sorumluluğu ve erkeğin de onları tamamen koruması görevidir (Glatzer, 1998, s.87). Erkeğin namusu, Bourdieu’nun (2001, s.27) görüşmecilerinin *quabel* sözcüğüyle dile getirdiği gibi karşı gelmek, göze almak, mücadele etmek anlamlarını taşırken, kadının namuslu olması onun ne kadar teslimiyetçi ve itaatkar olduğu ile ilgilidir.

Giovannini’nin (1981, s.422-424) Sicilya’da yaptığı çalışma ahlakın, namusun sosyal inşasındaki rolünü kadın(lık) ve erkek(lik) ölçütlerine bakarak yapmaktadır. Kadınları bakire- anne (La Madonna), bakire (La vergine), anne (La mama) sıfatlarıyla “olumlu”; cadı, kötü ruh (La Strega), fahişe (La Puttana) ve üvey anne (La Madrigna) sıfatlarıyla olumsuz kadın(lık) deneyimleri ile ilişkilendirerek, erkekleri de gerçek erkek (*un vero omu*) ve boynuzlanmış erkek (*un cornutu*) olarak sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırmalar, kadının ve erkeğin üzerine düşen toplumsal cinsiyet rollerini “namus”la ilintili olacak şekilde yerine getir(me)mesinden ortaya çıkmıştır. “Gerçek” erkek, kadının onu aldatmasına engel olabilen erkektir, çünkü aldatılan erkek, “erkekliğini” büyük ölçüde kaybetmiştir.

Haramı, sol elle ilişkilendiren anlayış, kadını da özel alanda konumlandığı için kadını haramla eş tutarken, erkeği dış dünyaya açık kamusal alana imlemiştir. Bordieu'nun (1965, s.219- 222) Kabyle halkı üzerinde Cezayir'de yaptığı araştırma, namusun insan ilişkilerini toplumsal cinsiyet kavramı içinde nasıl şekillendirdiğini göstermektedir. Kadını *haram* ve *h'urma* ile belirten bu sistem erkeği gurur, onur, namus adını verdiği *nif* kavramı ile tanımlayarak kadından ayırmıştır. İlk kısımda belirtilenler kadınlıkla bağlantılandırılmış günahın, zehrin, kötülüğün, çıplaklığın egemen olduğu özel alana; ikinci kısımdakiler ise erkekliğin hüküm sürdüğü, korumanın, sahiplenmenin ve himaye etmenin yüceltiği kamusal alana tekabül etmektedir.

Kadını eve imleyen ataerkil sistem kadının dışarıda fazla görünür olmasını kabul edemez. Ankara'nın bir köyünde antropolojik çalışmalar yapan Carol Delaney'in (1991, s.173) insanları ve köyü tanımak için dolaşması, köy halkı tarafından ne onaylanan ne de kabul edilen bir davranıştır. İnsanlar Delaney'e "Çok geziyorsun" diyerek, kadının dışarıda fazla dolaştığında sınırlarını aştığını hatırlatmaktadır. Çünkü namuslu olmak erkeğin fark edilmesinde, kadınınsa görünmezliğinde belirlenmiştir. Bourdieu'un (1977, s.11) deyişiyle bir erkeğe selam verilmemesi ona bir eşya, bir hayvan ya da bir kadın gibi davranıldığı anlamına gelmektedir. Bourdieu'nun (1965, s.224) Kabyle toplumunda gözlemlediği, "kız çocukların ergenliğe girdikleri süreçte memelerini korse tarzında bir şeyle bağlamaları ve babasının ya da erkek kardeşlerinin önündeyken kollarını göğüslerinde kavuşturup beklemeleri örneği" kadının görünmezliğinin toplumsal pratiklerle desteklendiğini açıklamaktadır.

Kadını yalnızca ev ve aile kavramlarıyla anlamlandırılan sistem, ailenin namusuna gelecek "leke"den de kadını sorumlu tutar. Sicilya'nın Garre bölgesindeki halk bu durumu, "Bir erkek birçok kapıya tıklar, fakat kapı dışarıdan değil içerden açılır." şeklinde yanıtlar (Giovannini, 1981, s.420). Belirtilen deyişte, kamusal ve özel alan ayrımları cinslerin farklı özelliklerini belirtecek şekilde tekrar çizilmiştir. Erkek dışarıda kamusal alanda kapıyı çalan kişi, kadınsa içeride özel alanda sıkışmış, kapıyı açan kişidir. Kapının açılması kadının "sorumluluğu"nda olduğundan, eylemin gerçekleşmesinin sorumluluğu kadına bırakılır. Olayın sorumlusunun kadın olduğunu düşünen bu suçlayıcı yaklaşım, "dişi köpek kuyruk sallamayınca erkek köpek ardına düşmez." atasözünde açıkça ifade edilmiştir. Benzer cinsiyetçi yaklaşım, cinslerin aldatma örneğinde de görülmektedir. Bir televizyon programında söylenen "erkek aldattığında rejim bozulmuş, kadın aldattığında ise oruç bozulmuş gibidir." sözleri kadınların erkeklere nazaran ödemesi gereken bedelin ağırlığına dini temellerle dikkat çekmektedir (Kalkan, 2010, s.648). Engels (2010, s.75) tek eşli aile kavramının niteliklerini değerlendirirken kadının

sadakatsizlik hususunda daha ağır cezalar almasının nedenini, kadının anaerkil dönemde yaşadığı özgür cinsel pratiklere bağlar. Kadının o dönemlerde yaşadığı özgür günlere tekrar geri dönebileceği korkusuyla kadın, ağır cezalar alır.

Kadını suçlayan bu ifadelerin aksine, sorumluluğun yine erkek(lik) ve kadın(lık) rolleriyle ilişkilendirilmiş namus kavramının yerine getirilmemesine bağlayanlar da vardır. Giovannini (1981, s.424) Sicilya’da yaptığı araştırmada, kadının zaten “yaratılıştan” zayıf ve savunmasız olduğu öne sürülerek kadının “bakireden kahpeye dönüşümü”nün çok da şaşılacak bir şey olmadığı savına görüşmecilerin söylemleri ile yer verir. Bu dönüşümün sorumlusu, kadını dışarıdaki tehdit ve tehlikelere karşı savunamayan erkeğin “erkekliği”dir. Erkeğin doğru, dümdüz yalansız olduğu yerde, kadın yalan, eğri ve yanlış olandır. “*En doğru kadının bir orak kadar bükülmüş olduğu*” atasözü, kadının asla yanlışsız olamayacağından bir erkeğin himayesine ihtiyacı olduğunu meşrulaştırmıştır (Bourdieu, 1965, s.227).

Cinsiyetçi iş ayrılığı, namusun toplumsal cinsiyet bağlamında da ayrılmasını gerektirmiştir. Aile ekonomik anlamda erkeğe bağımlı olduğundan, sosyal konum ve zenginliğin aileye babadan geçtiği savunulurken, ahlaki değerlerin kadın aracılığıyla dolaştığı ifade edilir. Bir Irak atasözünün de işaret ettiği gibi “Kız çocuk ahlaki bakımdan annesine benzer (*al-bint tala ala-umha*)”. (Al-Khayyat, 1990, s.22). Toplumsal konum, babasoylu bir yapıda olan ataerkil dünyada babadan gelmekte iken, utanç aileye kadın aracılığıyla gelmektedir (Pitt-Rivers, 1965, s.53). Kadının utanç duyması kadının cinsel saflığını koruyamaması ile ifade edilirken, erkeğin sadece parasız olduğu durumlarda utanması beklenir. Bir Arap atasözüne göre erkeğe utanç getiren tek şey erkeğin cebinde parasının olmamasıdır (Only the pocket of a man can bring him shame). (El Saadawi, 2007, s.45).

Namusun zarar görmesi erkek ve kadında farklı şekillerde gerçekleşir. Erkeğin maskülen olması gerekirken kadının maskülen olmaya çalışması ve cinsel anlamda erkek gibi özgür davranışlar sergilemesi kadının namussuz olmasına ve aynı zamanda erkeğin de namusuna leke gelmesine yol açar (Safilios-Rothschild, 1969, s.206).

Bu söylemlerde karşımıza çıkan ortak nokta, erkekliğin öncelenerek namusu korumadaki rolünün meşrulaştırılması, kadınlığın ise edilgen rollerle sarmalanarak ikincilleştirilmesidir. Cinslere göre ayrışarak erkekliği yücelten bu kasıtlı davranışın izlerini Nisbett ve Cohen’in (1996, s.86-88) Amerika’nın güneyini araştırma konusu yaptıkları çalışmalarında görmek mümkündür. Araştırmacılar, sistematik olarak kadınları bu araştırmanın dışında tutmalarının nedenini, "namus kültürü" olarak adlandırdıkları toplumlarda, namus kodunun daha çok erkek olmakla ilintili olduğunu söyleyerek açıklarlar. Erkeğin rolünü saygı ve sertlik kavramlarıyla

açıklayan araştırmacılar, kadının rolünü kültürün değerlerinin taşıyıcısı olma vasfıyla ifade ederler. Erkekliğin birincil değer olarak kabul edildiği bu toplumda, ne yazık ki kadınlar da şiddet ve namus ilişkisi içinde birçok örnek vermişlerdir. Araştırmacıların "güneyli kadınların da güneyli erkekler gibi namus kültüründe aktif oldukları" söylemini, Texas'ın ikinci kadın valisi Ann Richards'ın "Herkes erkekliğini kanıtlamak zorunda, özellikle kadınlar demesi " ile örneklendirir.

Namusun toplumsal cinsiyet dinamikleriyle örüldüğü tezi, erkeğin namusun sahibi olarak kabul edilmesine temel oluşturduğunu belirtmektedir. Bu nedenle namus kavramının mülkiyet bağlamında bir analiz yapmak bir sonraki başlıkta önemli olacaktır.

1.4. Namus ve Mülkiyet

Erkeklerin birincil cins olarak görülmediği, soyağacının yalnızca ana tarafından belirlenerek analık hukukunun geçerli olduğu ana yanlı soyların geçerliliği, tarımın ortaya çıkmasından itibaren sarsılmaya başlar. Kadının değişim değeri kazanmasından dolayı alınıp satılmasıyla başlayan bu süreç analık hukukunun yıkılmasıyla beraber kadının aile içinde köleşmesiyle devam eder. Aile anlamına gelen *familia*, aslında erkeğin babalık otoritesi altında kadını, çocukları ve belirli sayıda köleleri yaşattığı yer anlamında kullanılır. *Familia* sözcüğünden türemiş *famulus* da zaten evcil köle demektir (Engels, 2010, s.66-70). *Famulus* sözcüğü ile erkeğin hükümrانlığında yaşayan kadınlar, ailenin ortaya çıkışıyla böylelikle esaret altına alınmış olur. Kadının erkeğin mülkiyetine girmesini tarımla ilişkilendiren Engels'e ek olarak Russel (1999, s.93) ilk tarımla uğraşan toplumlarda kadının ve çocukların bir erkeğin ekonomik serveti olduğunu "Çok karı ve çocuk, değerli bir maldır, böylece sahiplerinin ayrıcalığını yükseltmiş olurlar." sözleriyle ifade eder. Namusu, "oldukça rekabetçi bir ortamda mal varlığını savunmaya, belirlemeye ve genişletmeye çabalayan mülk sahiplerinin bir ideolojisi" olarak belirten Schneider (1971, s.22), namus ve mülkiyet arasındaki bağlantıyı oldukça geniş bir bağlamda çözümlenmiş ve mülkiyetin sahibinin erkek olduğu yorumunun yapılmasına olanak tanımıştır.

Sermaye sahiplerinin erkekler olduğu ataerki dünyada kadının namusu, aile ve akrabalarıyla kontrol altına alınmış, adeta alınıp satılabilen bir mal halini almıştır (Ruggi, 1998, s.13.). Kadınlar, sembolik ve sosyal sermayenin üretiminde ve yeniden üretiminde bir araçsallık durumuna indirgenmişlerdir. Çünkü namus, dünya genelinde sosyal sermaye olarak görülmektedir (Bourdieu., 2001, s.43-45). Sembolik ve sosyal sermayenin öyle ya da böyle tek olası birikim biçimi olduğu Kabil örneğindeki gibi, kadınlar, saldırılara ve şüphelere karşı

korunması gereken “şeylerdir.” Karşılıklı alışverişlere yatırımı yapıldığında kadınlar, aileye akraba ve saygın dostlar kazandırarak sırasıyla sosyal ve sembolik sermayeyi üretmektedir. Dünürler dolayısıyla sembolik kazancın boyutu, değişimi yapılan kadının saygınlığına yani tüm soyun sembolik sermayesine işaret eden iffetine bağlıdır. Gilmore ise, kadının iffetini “sermaye malı (*a capital good*)” olarak değerlendirerek Bourdieu’nun görüşünü destekler (Gilmore, 1987, akt. Lindisfarne, 1994, s.83).

Sembolik sermayenin değeri, grubun toprak, sürü, iş gibi üretici kaynaklar ile üremeyi sağlayan kadın üzerindeki kontrolüne bağlıdır (Latreille, 2008, s.603). Kadınların ekonomik sermayeden öte sembolik ve sosyal bir sermaye olarak görülmesi, cinsiyetçi iş bölümü ayrımı ile yorumlanabilir. Kadın maddi anlamda eve bir kazanç sağlamayacağından, kadının “sembolik ve sosyal değerine ağırlık verilir. Fakat çoğunlukla kadının iffet ve namusu ile erkeğin saygınlığından oluşan bu sosyal ve sembolik değeri muhafaza etmek, hem kadın hem de erkek için oldukça zordur. Bond (2012, s.7) toplumun kadını “iffetli” ve “erdemli” olarak kabul etmesinin aile üzerinde olumlu ekonomik bir değeri olduğunu belirterek, kadının namusuna “zarar” getirecek herhangi bir davranış içinde bulunmasının ailenin ekonomik anlamda da cezalandırılmasına yol açacağını belirtir. Çünkü aileye ekonomik bir yük olarak görülen kadınların ahlaksız herhangi bir davranışı sonucunda evlenememesi ailenin ekonomik anlamda “zarar” görmesine neden olur.

Kadının mülkiyetini elinde tutan erkeğin hırçın bir biçimde erkekliğini sergilemesi, soyunu en saf biçimde devam ettirme isteğiyle açıklanabilir. Delaney, 1980-1982 yılları arasında iki yıl süreyle Ankara’nın Gökler köyünde yaptığı araştırma ile namus kodlarının altında yatan en önemli nedenin “üreme” olduğuna vurgu yapmıştır. Delaney’e göre (1991, s.39) erkek; erkeğin yaratıcı tohum olduğu düşünülen tek tanrılı dinlerde, doğan çocuğun babası olduğunu -yani kendi tohumundan- olduğunu iddia edebilmek için kadını sıkı bir kontrol altında tutmak zorundadır. Bu görüş, namus ile babalığın meşruiyeti arasında “gerekli” bir ilgi kuran Meeker’in (1976, s.264) görüşleriyle paraleldir. Engels (2010, s.70) tek-eşliliğe geçişin işaretlerini de bu bağlamda belirtmiştir. Kadının erkeğin babalığının sahici olduğunu kanıtlayamaması durumunda erkeğin kadını öldürmesi, erkeğin ona verilmiş bir hakkı kullanması olarak yorumlanır. Bu hakkı erkeğe veren eril sistem aynı zamanda babanın kızı üzerinde baskı kurmasını da geçerli kılmıştır. Klasik Yunan’da kadın nişanlanırken, baba yeni nişanlı erkeğe “Kızımın meşru çocuklar doğuracağına söz veririm.” Diyerek (Yalom, 2006, s.121) soyun saf bir biçimde devam edeceğinin garantisini vermektedir. Kadının fikirlerine yer vermeyen bu sistemde kadın, bir erkekten (baba) diğerine (koca) mülkiyet aracı olarak el

değiştirmektedir. Babaların, kocaların kimi zaman da erkek kardeşlerin mülkiyetinde görülen kadının “sahip”leri, içine kralları da katarak geniş bir erkek ağı içerisinde dolanmaktadır. Afrika’da Adyrmakhidae adındaki halk, evlenecek genç kızları krala takdim eder; bunlardan biri kralın hoşuna giderse “kızlığını bozma” hakkını kullanır (Tillion, 2006, s.121).

Kadını kontrol eden eril mekanizma, “baba, koca, kral, devlet” le sarmalanmış farklı uygulanım alanlarına sahiptir. İktidarın okullarda cinsiyetçiliği meşrulaştırmasına namus, iffet bağlamında Orta Öğretim Kurumları Ödül ve Disiplin Yönetmeliği örnek verilebilir. 2002 yılındaki değişiklikten önceki yönetmeliğe göre, kız öğrencilerin bakire olmaması bir iffetsizlik göstergesi sayıldığından okuldan atılma sebebiydi. Öğrencinin “iffet”sizliğini kanıtlamak için okul müdürü, kız öğrenciyi bekaret muayenesine zorlayabilmekteydi (İlkkaracan ve ark.2005, s.60).

Erkeğin doğumdaki rolünün sosyal inşası babanın toplumca meşru kabul edilen “kadına” bağlı olarak gelişmiştir. Erkeğin kadını sahiplenerek üzerinde ve cinselliğinde hak talep etme meselesi, namus kisvesi altında görünürlük kazanır. Hatta öyle bir hal alır ki, adam; karısını metresinden daha çok kıskanmaya başlar (Russell, 1999, s.20) Çünkü ona meşru çocuklar verecek olan sevgilisi değil, karısıdır. Babanın belli olmasının gerekliliği, yasalarca da güvence altına alınmıştır. Türk Medeni Kanununun 132.maddesinde belirtilen “Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez.” ifadeleri kadının önceki evliliğinden hamile olup olmadığını anlamak (<http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html>, 1 Mayıs 2013) yani doğacak çocuğun hangi erkeğin tohumundan olduğunu belirlemek içindir. Beauvoir’un (1993, s.173) “*Bir malın benim olduğunu öne sürmenin en güvenli yolu, onu başkalarının kullanmasını engellemektir. Ayrıca hiçbir şey insanoğluna daha önce başka bir insan tarafından kullanılmamış nesnelere kadar arzu vermez.*” Şeklinde ifade ettiği durum, kadını sahipliğine alan erkek egemen zihniyete eleştirel bir okuma yapmamızı sağlar. Erkeğin kadın bedenine, cinselliğine ve yaşamına sahip olması, kadını “nesne” olarak konumlandırarak mümkün olmuş ve gerekçelerini “kullanılmamış” sözcüğü ile ifade ederek namus ve iffet kavramlarını göstermiştir.

Delaney’in (1991, s.113) 1980-82 yılları arasında iki yıl süreyle Ankara’nın Gökler köyünde gerçekleştirdiği saha çalışmasının sonuçları, evlilik ve aile kavramlarının mülkiyet ekseninde çözümlenmesini kolaylaştırmıştır. Bir kadına ve bir erkeğe aile kavramının anlamlarını sorduğunda erkek, karısından ve çocuklarından bahsederken, kadın anne, babası ve kardeşlerinden söz etmektedir. Bu durum, kadının ailenin bir parçası olarak kabul

edildiğini, aileden sorumlu olan kişinin kadını da mülkiyetine alan erkek olduğunu açıklaması bakımından şaşırtıcı değildir. Evlilik Foucault'un aktarımıyla (1994, s. 84) "bir özel sözleşme, biri gerçek-kızın babası-, diğeri ise potansiyel –gelecekteki koca- iki aile reisi arasında yapılan bir iş" olduğundan kadınların "sahipli" olma hali sürekli muhafaza edilmiştir. Erkeğin dul, yetim ve kocası tarafından terk edilmiş kadın akrabalarının namusundan kendini sorumlu hissetmesi, aile çatısı altında tanımlanmayan kadına bir "sahip" olmak anlamına geldiğine ve mülkiyet ağlarının genişliğine işaret etmektedir.

Namus ve mülkiyet arasındaki ilişkiyi çözümlemeyi amaçlayan bu örnekler, hep babası, kocası, ağabeyi başında olan "sahip"li kadınlar gözetilerek verilmiştir. Başında erkek olmadan yaşayan kadınlarsa, bu sınıflandırmanın "talihsiz olanlar" kısmını oluşturur. Kadının erkek aracılığıyla "mülk, sahip olunan"a dönüşmesini milliyet, ulus bağlamında da inceleyerek namus konusuna farklı yorumlamalar getirmek bu bağlamda mümkündür. Türkiye'ye başka ülkelerden gelen kadınlar, geldikleri ülkede yabancı konumuna düşmeleriyle birlikte, "topluluk, aile, vatan" gibi aidiyet belirten kelimelerden ayrıştırılamayan namustan yoksun kalmış olurlar. Çünkü namus, diğerlerine, yabancılara karşı korunması gereken bir değer olması nedeniyle, yabancının namusu diye bir olgudan ve onu korumanın gereksizliğinden bahsedilir. Özbay'ın (2009, s.16) belirttiği gibi, bir erkeğin kendi ailesinin, sülalesinin, mahallesinin, memleketinin kadınlarını namus, şeref timsali olarak görmek ne kadar doğallaştırılmışsa, yabancı olduğu bilinen bir kadını cinsel nesne olarak tanımlamak da bir o kadar meşruiyet kazanmıştır.

New Mexico'da yaşayan İspanyollar, kölelere yaptıkları tecavüzleri, kölelerin esaretlerinden dolayı utançları, namusları olmadığını söyleyerek meşrulaştırmışlardır. Bunu yaparken namus kavramının toplumsal konumu ve asaleti, soyluluğu gösteren anlamından yararlanılır. Bir aristokrat, bir köylüden her zaman daha soylu dolayısıyla "namuslu ve onurlu" olacağından (Gutierrez, 1985, s.87) onların kadınlarına şiddet uygulamanın bir yaptırım olmayacaktır. Köleler, seks işçileri, başka milliyetten ve dinden insanlar kolayca ötekileştirilerek onların "namus, utanç" gibi değerlerden yoksun olduğu belirtilir ve bu kadınlar üzerindeki eril şiddet görünmezleşir.

Erkeğin, ailenin ve toplumun kadın üzerindeki sahipliğini pekiştiren söyleme, yasal düzenlemelerde de karşılaşılmaktadır. Dünyadaki yasal sistemlerde namus kavramının sosyal inşasına "mülkiyet" bağlamında bakan Bond (2012, s.4) ataerki ile yoğrulmuş yasaların "namus mülkiyeti" (*honor property*) nin sahipliğini, kadının cinselliğinin toplumsal

kontrolünü sağlamak üzere aile ve çoğunlukla ailenin erkek üyelerine verdiğini savunarak, kadının kendinin bir mülkiyet formuna büründüğünü ifade eder.

Kadının aile içerisinde konumlandırılmasına benzer bir yaklaşımı, 2001 yılına kadar yürürlükte olan Türk Medeni Kanunu içeriğinde görmek mümkündür. Kadının evlendiği erkeğin soyadını taşımak zorunda kalması, kendi soyadını kullanamaması, erkeğin evlilik kurumunun temeli olarak yasalarda belirtilmesi buna örnek olarak verilebilir. Yeni Medeni Kanunun 186. maddesiyle, evlilik kurumunda eşlerin eşitliği ilke edinilmiş ve erkeğin tek karar verici konumu ortadan kaldırılmıştır. Erkeğin kadının hayatına dair karar verici durumu, eski medeni kanunun 159.maddesinde kadının çalışmak için erkeğin iznine ihtiyaç duyması ile örneklendirilmiştir. Kadının cinsel bütünlüğü, “namus, iffet” sözleri sarf edilerek yok sayılmış, evlilik içi tecavüz olgusuna, kadını erkeğin mülkiyetinde gören anlayışla bakılmıştır (İlkkaracan ve ark. 2005, s.5-9). Filmmor’un “Namus Nedir?” belgeselinde (Atakan ve ark.2008) bir kadının “Kadın evlendiğinde tapusu artık erkeğin elindedir.” sözleri erkeğin kadın üzerinde birçok hakkı olduğunu “tapu” benzetmesiyle somutlaştırmıştır.

Irza geçmek olarak tarif edilen cinsel tecavüz suçu, kadının cinsel bütünlüğünü gözetmekten çok kadını ailenin, toplumun namusuna “leke” getirmemesi gereken bir varlık olarak görmekte; kadının birey olma halini yok saymaktadır. Kadını değil, aileyi ve toplumu korumayı amaçlayan bu zihniyeti 1996’ya kadar İtalya’da geçerliğini koruyan yasada da görmek mümkündür (Bettiga-Boukerbout, 2005, s.232). 2004’ten önceki TCK’de tecavüz, ırza geçmek olarak topluma ve genel ahlaka ve aileye mugayir suçlar başlığı altında toplanmaktaydı (İlkkaracan ve ark. 2005, s.57). Bir erkek tecavüz ettiği kadınla evlendiği takdirde cezası ortadan kalkabilmekte, ya da madde 423’te olduğu gibi evlenme vaadiyle bir erkeğin bir kadınla cinsel birliktelik yaşamasının sonucunda erkeğin evlenmeye “razi” olması ile erkek cezasız bırakılarak “ödüllendirilmekte idi.”(İlkkaracan, 2007, s.9). Ataerkil sistemin cinsiyetçi suretleri, kadın bedenini erkeğin tekeline vermek suretiyle ikincilleştirmiş, değersizleştirmiş ve sahip olunan bir nesne konumuna indirgemıştır; çünkü burada esas olan toplumun bütünlüğünü bozmadan kadını bir aile içine yerleştirebilmektir.

Kadına yönelik şiddet, tecavüz olaylarında kadının “sahipli” ya da “sahipsiz” olup olmadığı en büyük kıstaslardan biri olmuştur. Bekâr bir kadını kaçırmanın cezası üç yıl ile sınırlandırılmışken, evli kadını kaçırmanın cezası en az yedi yıldır.

Kadının bireyselliğinin yok sayılarak bir erkekle tanımlandığı ataerkil yapıda, hayat kadınları “herkesin kadını”, genel kadın olarak algılandığından dolayı, 1990’da yürürlükten kaldırılan TCK’nin 438.maddesi maddesi gereğince, hayat kadınlarına tecavüz edenlerin

cezası üçte bir oranında azaltılmaktaydı (İlkkaracan, 2007, s.5). Hiçbir erkeğin sahipliğinde olmayan adeta kamu malı imiş gibi davranılan “genel kadın” tabir edilen kadınlara bir erkeğin tecavüzü, “normal” bir kadına yapılandan daha hafif suçlanmakta, “öteki” kadına tecavüzü meşrulaştırmaktadır. Bu durum, Tevrat’taki ancak evli kadına tecavüz eden erkeği suçlu gören yaklaşımla benzerlik göstermektedir. Çünkü bu, en başından beri mülkiyete karşı bir tecavüzdür (Russell, 1999, s.35). Tevrat’ta yapılan açıklamalar, kadını erkeğin sahipliğinde gören anlayışa somutluk kazandırmaktadır.

Tecavüz, kadını bir eşya gibi görüp mülkiyet hakkını elinde tutan erkeğe karşı işlenmiş bir suç olarak görülür. Önemli olan tecavüze uğrayan kadının hakları değil, kadının sorumluluğunu ve haklarını elinde tutan erkeğin haklarını koruma altına almak, onurunu ona tekrar kazandırmaktır (Millet, 1987, s.79). Kadınların Eski Yunan’da *oikourema*, “ev eşyası” olarak nitelendirilmesi tarih boyunca kadının ötekiliğinin nasıl sürdürüldüğünün somut bir kanıtıdır (Engels, 2010, s.78).

İnsanların, “günahkar” (namussuz) kadınları öldürmesi, erkeğin ailesinin ya da soyunun namusunu kurtarmak olarak ifade edildiğinden (Stirling, 1969, s.124) erkeğin bir mülkü olarak görülen kadının varlığı değersizleştirilir, erkeğin davranışına kadının malı olması bağlamında meşruiyet kazandırılır. Japonya’da bir samuray zina yapan karısını öldürebilir; böyle bir hakkı vardır. Görevini başarıyla yerine getirdiği takdirde toplumda da bir saygınlık kazanmış olur (Millet, 1987, s.78).

Kadınları erkeğin sahipliğinde gören namus kavramına mülkiyet bağlamında bir okuma yaptıktan sonra, bu mülkiyetin sahipleri olan çoğunlukla erkeklerden oluşan akrabalar ağını tanımlamak ve tartışmaya açmak gerekmektedir.

1.5. Namus ve Akrabalık

Namus kavramının, kadının kendi başına kendini koruyamayacağı ataerkil inancından çıktığını belirten Koçtürk’ün (1991, akt.Andersson, 2003, s.8) iddiasına dayanarak namusu el değmemiş biçimde muhafaza etme görevinin başta erkekler olmak üzere kadının etrafındaki kişilere verildiği savunulabilir. Namus, Pitt-Rivers’in (1965, s.21) deyişiyle, bir kişinin hem kendi hem de toplumun nezdinde kendini değerli hissetmesi anlamına geldiğinden akrabalık ve namus ilişkisi bu bağlamda önem taşımaktadır.

Schneider (1977, akt.Delaney, 1991, s.15) akrabalık ilişkilerinin kurumsal kan bağı olarak görülmesine karşın, akrabalığın bir sembolik alan olarak var olduğunu belirtmektedir. Coombe (1990, s.223) ise toplulukları, “ailelerin namus ve şeref üzerine rekabet ettiği bir

alan” olarak tanımlamıştır. Delaney (1991, s.101) erkeklerin grup içindeki kadınlar üzerinde rekabetinin, akrabalığın politikleşmesi sonucunu doğurduğunu ifade eder.

Akrabalığa dayalı toplumlarda, topluluğun güçlenip büyümesi bireylerin cinsel yaşamlarıyla ilintili olduğundan topluluklarının devamını sağlamak için bireylerin cinsel hayatları o topluluk içinde bulunan kişilerin kontrolüne tabi tutulur. Cinsellik artık bireyin üzerinde hak ilan edebileceği bir şey olmaktan çıkar, kadın bedeni üzerinden denetlenmesi gereken bir hal alır. Namusun hem bir kişinin diğerleri karşısındaki kimliğini hem de kişinin kendi içinde sahip olduğu değeri belirleyen bir unsur olarak ortaya çıkışı, bu tür toplumlar içinde olmuştur. Bir başka deyişle namus, bir kişinin içselleştirilmiş sosyal konumunu belirler. Böylece namus, bir insanın cinselliği ve cinsel davranışıyla ilgili bir kavram olmasına rağmen o insanın tüm benliğinin içine işler (Mojab ve Abdo, 2006, s.48).

Saflığın ve namussuzluğun erkeğin soyuna kadından geldiği mitsel söylentisi, Bourdieu (1977, s.44) tarafından dile getirilmiş ve bu söylenti, özellikle baba tarafından endogami evlilikler (içeriden evlilik) ile namus arasındaki bağlantıyı çözümlenmeye temel oluşturmuştur. İyi hiçbir şeyin kadından gelmeyeceği düşüncesine göre kadın, ayıbın ve utancın kaynağıdır. En az “kötü” kadın, babanın soyundan gelen erkekler tarafından sürekli denetlenmiş kadınlar olduğundan, amca kuzenleri arasındaki evlilik, soyu en “saf ve temiz” biçimde sürdürmeyi amaçlar. Esas amaç baba yanlı kolektif namusu paylaşanlarla sülaleyi kalkındırmaktır. Tiilion (2006, s.147) bir sonraki yılın ürünlerinin iyi olması için toplumların *olabilecek en iyi evlilikten* yana olduklarını belirtir. Bunun için ilk olarak evlenecek kızın bakire olması ve evlenecek çiftin baba soyundan çok yakın kuzen olmaları gerekir. Her iki ailenin şöhreti, gücü ve serveti göz önünde bulundurulsa da, bunlar ikinci sıradadır. Bu durumda kandaşlar arası evliliklerin mal varlığının bölünmek istememesinin çok önemli bir nedeni olmadığı görülür.

Delaney (1991, s.102) bu düşünceyi destekleyecek nitelikte bir tespitte bulunarak, grubun rızkının ve namusunun yine dış evlilikler yoluyla azalacağını belirtir. Kadın ekilecek, işlenecek bir tarlaya benzetildiğinden kadının grup dışında yabancı biriyle evlenmesi tarlayı başkasına hediye etmeye benzediğinden, kadının akrabalar arasında kalmasının önemi vurgulanır.

Erkeğin soyundan gelen kadınlarla evlenmek, grup içinde “leke”lenmeden korunan namusun sahipliğini yeniden erkeklere vererek erkek(lik) ideolojisi altında erkeğin konumunu yüceltmektedir (Bourdieu, 1977, s.46). Namusa leke geldiği durumlarda, namusun tekrar ele geçirilmesi için ailenin erkeğine düşen görev kati halde yerine getirilmelidir. Aksi durumlarda, ailenin tümü bu utancın altında ezilecektir. Tam da bu yüzden namusu

kurtarmaya ailenin tüm üyeleri canla başla girişecektir (Bourdieu, 1965, s. 208). Kadının iffetine odaklanmak, aile üyelerinin tek bir amaçta toplanmasını (Giovannini 1981, s.409) gerektirir.

Mısır'da yaptığı çalışma ile Zeid (1965, s.247) görüşmecilerin ayıp (aib) ile ar (ar) olarak tanımlanan iki kavram arasında yaptığı ayrıma dikkat çekmektedir. Ayıp olgusunda bireysel bir yan olduğu belirtilirken ar, namus, ırz olgularının olduğu yerde bireysellikten ötede toplumsal kimliği imleyen bir yan vardır.

Namusun ve onurun temel alındığı toplumlarda, namus, insanların davranışlarını denetleyen bir dizi kuralların yanı sıra, bireyselliği yok sayan bir “var olma” biçiminin de esasını oluşturur (Johnson ve Lipsett-Rivera, 1998, s.1-2). Kişi, sürekli başkalarının dedikleriyle ayakta durmaya ve davranışlarını kontrol etmeye çağrılır. Kadının namusunun lekelenmemesi için kadının dedikodu öznesi olmaktan kaçınması (Van Eck 2003, s.9) namus kavramının kadına dayatılmasında akrabaların ve tanıdıkların etken rolüne dikkat çekmektedir. Dedikodu, skandal ve utancın, toplumun kültürel ve normatif sınırlarını belirginleştirmek için Durkheimci bir perspektifte işlediğini belirten Awwad’a (2001, s.45) dayanarak dedikodunun, kadınların davranışlarını denetlemede önemli bir unsur olduğunu söylemek gerekir (Al-Khayyat, 1990, s.22).

Namusun inşasında, erkeklerin yapmaktan sorumlu olduğu davranışların çok küçük yaşlarda erkeklere dayatıldığını Tillion’un (2006, s.129) aşağıdaki tespitinden okumak mümkündür:

“Yedi yaşındaki küçük bir erkek çocuk bile, güzel bir genç kıza bekçilik yapmak üzere yetiştirilir ve onu ne tür tehlikelerin beklediğini çok iyi bilir. İşte bu tehlike çocuğa, namuslu bir ailenin tümünü yerin dibine sokacak, hatta şerefli ataların bile mezarlarında dönmelerine yol açacak kadar korkunç bir utanç kaynağı olarak anlatılmıştır. Ve o burnunu bile silmekten aciz oğlan, aile efradına karşı, biraz hizmetçisi, biraz annesi, sevgisinin, tiranlığının, kıskançlığının nesnesi –kısacası kız kardeşi- olan güzel genç kızın küçük ve mahrem sermayesini korumaktan kişisel olarak sorumludur.”

Giovannini (1981, s.408), Sicilya’nın güneyinde yaptığı çalışmaya kadınların kültüre hangi biçimlerde eklemlendiğini, bir erkek çocuk ve annesi arasında geçen diyalogla etkileyici bir biçimde ortaya koymaktadır. Erkek çocuk hamile annesinden kız kardeş yerine bir erkek kardeş yapmasını ister. Annesiyse zaten bir erkek kardeşi olduğunu söyler ve niçin bir kız kardeş istemediğini sorar. Çocuk yanıt olarak, kız kardeşi olursa eğer sürekli erkek kardeşiyle beraber kimsenin onu fahişe (*puttana*) diye çağırması için kavga edeceklerini söyler. Fakat bir erkek kardeşi olursa, kavga ederken rahat rahat başkalarının kız kardeşine fahişe diyebileceğini söyler.

Joseph (1994, s.233, 244), Lübnan’da erkek ve kız kardeşler arasında ataerkil güç ilişkilerini sağlamlaştıran sevgi ve bağlılığı da içeren bir yapı olduğundan söz eder. Bu yapıda, kız kardeşini bir hanımefendi gibi yetiştirmek ve bu süreçte “onun geleceği için” denerek kadına şiddeti makul göstermek erkek kardeşin “sorumluluğu” olarak görülürken, kız kardeş de erkeği erkek(lik) rollerine hazırlamakla sorumlu tutulmaktadır. Erkeklerin kız kardeşler üzerinde uyguladığı namus kaynaklı kontrol ve baskı, ataerkinin yeniden üretimi olarak görülür. Fakat erkek kardeşlerin bu davranışı, sevgi-güç ilişkisi temelinde tanımlanmakta; otoriteye dayalı baba-kız ilişkisinden ayrılmaktadır. Aşkın hiyerarşisi, kadınların erkeklere hizmet etmesini öngörürken; erkeklerin de kadınları korumaları gerektiğini belirtir. Kadını ve erkeği erkeklik ve kadınlık durumuna göre konumlandıran aşkın bu hiyerarşik yapısı, Arap toplumlarında erkek ve kadınlar arasındaki kardeşlik ilişkileriyle önceden pratik edilir.

Soya yabancıнын ve kirin karışmasını önlemek amacıyla yapılan evliliklerde baba tarafından kuzenlerin kadınlar üzerinde baskısı ve denetimi en az baba ve erkek kardeşlerin kadın üzerindeki tahakkümü kadar baskıcıdır. “Amcaoğlu, nişanlı kızını namus koltuğuna yatırır.” sözü ile erkeğin birinci dereceden kuzeni üzerinde öncelik hakkı olduğu ve kadının namusunun aynı zamanda kuzenin namusu anlamına da geldiği anlatılır (Tillion, 2006, s.148, 165).

Kadınların namus bahanesi altında çoğunlukla erkekler tarafından izlendiği ve cinselliklerinin ve davranışlarının kontrol altına alınmak istediği vurgulanır. Fakat hem cinslerini baskılayan kadınların baskılama pratiklerinden de bahsetmek gerekmektedir. Tillion (2006, 204), Dominique Fernandez’in Güney İtalya’da (Potenza bölgesinde, yani antik Lucania’da) izlediği gerdek gecesi geleneği ile ilgili yazdıklarını şu şekilde aktarır:

“Bu sırada, yeni evlenmiş karı koca iç düşmanlarıyla, içlerine yerleşmiş o çok eski zamanlardan kalma baskılarla boğuşur, gecenin ve korkunun üstesinden gelmeye, kayınvalidenin ertesi sabah yapacağı teftiş ziyaretine hazırlanmaya çalışırlar.”

İtalya’daki kayınvalide baskısına benzer bir olaya, Yunanistan’da özellikle Tesalya’da, kayınvalidelerin gelinin bekâretini dedikoducu kadınlara çarşaf asma pratiği ile sergilediğine rastlanır.

Kadının ataerkil değerlerce kuşatıldığı toplumda, kadının bireyselliği ve cinsel bütünlüğü namus başlığı altında yok sayılmakta; kadın, kendi dışındaki herkesin bir sorunu haline gelmektedir. Namusun cinsellekle ilişkisinin sürekli dile getirildiği bu söylemlere dayanarak, cinsellik ve namus arasındaki ilişkiye bakmak bu nedenle önemlidir.

1.6. Kadın Cinselliği Bağlamında Namus Algısı

Namusun imlendiği yer kadın bedeni olunca, kadından cinselliğini saklı tutması ve belirtilen toplumsal normlar bağlamında cinselliğini yaşaması beklenir. İktidar ilişkilerinin içine gömülü duran cinsellik konusu, tek başına irdelenemez durumda olduğundan, “cinsel saflık” olarak deneyimlenen namus olgusu, bekaret ve sadakat kavramlarından bağımsız incelenemez. Önceki bölümlerde namus kavramının cinsler için farklı kurgulanmış hallerine mülkiyet, akrabalık bağlamlarında bakılmış fakat namusun temel bileşenlerinden olan cinsellik konusu henüz kuramsal ve kavramsal bir çerçevede yorumlanmamıştır.

Walby (1990, s.111) cinsellik konusunda bir tartışma yapılacaksa eğer Freud’un hayaletiyle tartışmanın esas olduğunu belirtir. Freudyan bakış açısında birçok okuma tarzları mevcut olsa da, Walby cinselliğin biyolojiden kaynaklı olduğunu iddia eden Freud’un düşüncelerini alışlagelmiş biçimde aktarır. Freud’un tanımlamasıyla libido ya da cinsel dürtü, insanlar doğduğu andan itibaren farkında olmasalar da onların hayatlarını şekillendirir. Libidonun sadece cinsel dürtüyü değil yaşam gücü ve insan enerjisinin her türü olarak adlandırabilecek bir dürtüye işaret ettiğini söyleyen Millett (1987, s.309), bu dürtünün kadında ya da erkekte olması fark etmeksizin Freud tarafından “kesinlikle erkeksi” olarak ifade edilmesini eleştirir. Çünkü bu cinsel etkinliğin “erkek işi” olduğu görüşünü ortaya koyar.

Freud’un özcü bir anlayışla ele aldığı cinsellik konusundaki fikirlerine, cinselliğin toplum tarafından kurgulandığını savunanlarca karşı çıkılır. Bu görüşü belirtenler, bir dürtü(libido)nün toplumu tamamen şekillendirmesinden ziyade, cinselliğin sosyal inşasının önemine dikkat çekerler. Fikrin savucularından Foucault (1981, akt.Walby, 1990, s. 113, 116) cinselliği, bir söylem, diğer söylemlerle bağlantılı olarak inşa edilmiş kurumsal temelli bir dizi toplumsal pratik olarak görmektedir. Cinselliğin insanlarda sadece bir dürtü olduğu kabul edilse bile, Millett (1987, s.59) “toplumsallaşma” ve “cinsel davranış”ların hemen hemen tamamının öğrenildiğini ve sonradan edinildiğini ifade eder; buna dayanarak cinsel ilişkinin bile öğrenilmiş tepkiler dizisinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı yorumunu yapar.

Biyolojik savunucular kadının erkeğe göre cinsellik konusunda edilgen olduğunda hemfikirdir. Mernissi (1987, s.31,33), Hıristiyan cinsel etik anlayışının aksi yönde kadının etkin cinsel rollerini açıklar. İlk kısımda sözü edilen erkeğin denetlenemez cinsel dürtüleri olduğu savına karşın, Mernissi kadının kışkırtıcı cinsellik ögesi olarak görüldüğünü belirtir; kadınların gözetlenmesinin, kontrolünün ve baskılanmasının ardında İslam dünyasında kadın cinselliğinin aktif olarak gören anlayışın yattığını savunur. İslamiyet’teki fitne kavramı ile

kadın cinselliğinin kaos ve karmaşa yaratma gücüne duyulan korku belirtilir. İmam Gazali'ye göre, şeytanla eş kabul edilen kadınsı olma durumu Müslüman toplumsal düzeni ortadan kaldırmaya yönelik bir gücü barındırır. Örtme, kapatma gibi uygulamaların olmadığı batı dünyasında ise iffet, namus ve sadakat konularını kadınların içselleştirmesini Mernissi kadının cinselliğinin burada pasif görülmesine bağlar. Katolik, Doğu Ortadoks Kiliseleri ve İslamiyet, kadınların cinsel anlamda günah işlemeye daha "meyilli oldukları varsayımından hareket ettiklerinden (Busatta, 2006, s.76) kadının cinsel ve nihayetinde toplumsal anlamda erkek tarafından baskılanması ve kontrol edilmesi gerektiği Mernissi'nin ifade ettiği iki taraf için de ortak bir özelliktir. MacKinnon (2003, s.153) kadının ikinci sınıf konumunun belirgin pek çok özelliğinden biri olan kısıtlanmanın "erotikleştirilmiş bastırılmış" söylemi ile cinsellik kapsamı içine sokulmasını ve "erotikleştirilmiş egemenlik" adı altındaki erkekçe özellikleri bu nedenle eleştirir.

Cinselliğin biyolojiden ayrı düşünülmeceğini savunanlara karşın, cinselliğin toplumsal bir inşa olduğunu dile getirenler, cinselliğin toplumsal cinsiyet kavramı ile sarmalandığından da sıkça söz etmektedir. Cinsellik konusunda erkeklerin kadınlara göre daha az duygusal ilişkiler içinde olduğunu belirten Nancy Chodorow (1999, s.180) cinselliğin toplumsal cinsiyet bağlamında bir açıklamasını yapar. Bu durum kadınların cinselliği daha çok yakınlık ve duygusallıkla ilişkilendirmelerine, erkeklerinse cinselliği daha çok performans ve beden odaklı düşüncelerine neden olur.

Beauvoir (1993, s.51) cinselliğin insan yaşamında azımsanmayacak bir önemi olduğunu belirterek kadın ve erkek fizyolojilerinin farklılığının "*cinsli vücutlar*" yarattığını dile getirir. Vücut ve cinsellik gibi varlığın somut anlatıları, açıklanmayan bazı olguların sorgulanmaksızın temel veri olarak kabul edilmesine neden olur. İrdelenmesi gereken kavramları somutlaştırmak için, küçük bir kızın çömelip poposunu göstererek işlemekten utandığı ve bir erkeğin penise sahip olmaktan duyduğu gururu örnek verir. Beauvoir'e göre cinsellik hep daha küçük parçalara bölünebileceğinden, farklı iki deneyimle ilişkilendirilen utanç ve gurur sözcüklerinin cinsiyete göre ayrılmış hallerini sorgulamak, kökensel bir "varlık araması"na gitmek için gereklidir. Cinselliğin namus olgusu aracılığıyla toplumu ve cinsiyetleri hizaya sokan yapısı bu bağlamda araştırmanın esas noktasını oluşturmaktadır.

Feministler cinsel arzuların, duyguların ve tercihlerin toplumsal cinsiyet tarafından belirlendiğine inanır. Gagnon ve Simon (akt. Seidman,2011, s.6,8) gibi sosyologlarsa cinsellik kavramına "*metin teorisi*"yle yaklaşmayı önerirler. Cinselliğin toplumsal öğrenmeyle

oluşturduğunu söyleyen araştırmacılar, cinselliğin doğuştan getirilen bir nitelik olmaktan ziyade toplumsal etiketlendirmenin bir ürünü olduğunu savunmaktadırlar.

Erkeklik ve kadınlık, cinsellik kavramı ile birbirine karşıt uçlarda toplum için bir anlam ifade eder. Beauvoir (1993, s.357,358) cinselliğin de toplumsal cinsiyet gibi keskin sınırlarla ayrılmasının nedenini, ataerkil uygarlığın kadını iffetliliğe adamasına ve üstü kapalı ya da açık bir izinle kadının erkeğin cinsel arzularını doyumak üzere görevlendirmesine bağlar. Evliliğin daracık sınırları içinde kapatılan kadın, “teslim olur”, “düşerse”, herkes tarafından küçük görülür. Evliliğin sınırlarına girmeden önce cinsel anlamda özgür olan erkek, evlilik sınırları içerisinde de toplumun erkeklik için yarattığı “özgürleşme” alanlarından faydalanır. Bu özgürleşme alanlarının içinde fahişeler yer alır. Beauvoir’e (1993, s.201)göre fahişe, “*okka altına gidendir; erkek bütün namussuzluğunu ona akıttıktan sonra varlığını yadsımaktadır.*”

Erkeğe özgürleşme alanları sunan ataerkil düzen, konu kadın olunca aksi yönde bir uça ilerleyerek kadının kapatılması, baskılanması gerektiği inancını namus kodlarına dayanarak yerine getirir. Hıristiyan cinsel etiği, kadınları baştan çıkarıcı olarak gören, kadınların konumunu erkeklerin aşağısında tutan ataerkil inancı temsil eder. Bu inanca göre de kadınlar ayartıcı olarak görüldüğünden, erkekleri günaha sokan yanları “törpülenmek” istenir (Russell, 2003, s.49). İslamcı ideolojiye, toplumsal düzenin yozlaşması ile kadın bedeni ve cinselliğinin serbestleşmesi arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Kadın bedeninin toplumsal yaşamda görünür olması, erkeklerin şehvet duygularını kabartarak, tüm enerjilerini cinsellikte tüketmelerinin nedenidir. Bu durum toplumsal gerileme, çöküntü ve yozlaşma anlamına gelmektedir. Öyleyse kadın bedeninin ve cinselliğinin denetim altına alınması gerekir. Bunun yolu da “örtünme” ve kadının karşı cinsten tecrididir (Üşür, 1992, s.138). Nilüfer Göle’nin (1998, s.29), *Modern Mahrem* kitabında belirttiği üzere, kadınların örtünmesi gericilikle ve eğitimsizlikle artık ilişkili durumda değil. İslamcılara göre kadının örtünmesi, hem kadının cinselliğini hem de toplumun ahlakını koruyan bir erdem simgesi durumundadır.

Kadın cinselliğinin denetlenebilir olması, “namus” kavramı aracılığıyla epey kolaylaşmıştır. Bourdieu (2001, s.51) kadını namus kavramı aracılığıyla tanımlarken kadının “namus kavramının incinebilirliğinin, kırılabilirliğinin ve saldırıya açıklığının somutlaşmış hali” olduğunu belirtir.” İffetin ve namusun lekelenmemesi için kadının cinselliğinin denetlenmesi gerektiği inancı, Sicilya’nın Garre bölgesinde yaşayanlar tarafından kadının cinselliğinin ergenlikle başladığı düşüncesiyle temellendirilir (Giovannini,1981, s.411). Ergenlikle beraber kadın cinselliğinin kontrol edilmeye başlanması, kadın evleninceye kadar

devam eder. Kadının, erkeğin tohumunun meşruiyetini garanti etmekle sorumlu tutulması, kadının cinselliğinin denetlenebilirliğine temel oluşturur (Delaney, 1991, s.40).

Namus, Nawal El Saadawi'nin (2007, s.21, 38) ifadesiyle çok ince zarlı bir himene benzediğinden, (*the very fine membrane called honour*) kız çocuğu emeklemeye başladıktan ya da iki ayağı üzerinde durmaya başladıktan sonra, cinsel organlarının özellikle himen (kızlık zarı) olarak adını öğreneceği bedeninin parçasının korkulacak ve üzerinde endişe edilecek bir şey olduğunu öğrenmeye başlar. Kadının doğduğu andan itibaren baskılanmaya ve kontrole tabi tutulan bedeni ve cinselliği, toplumun bekarete yüklediği anlamlarla şekillenmektedir. Abu-Odeh (2007, s.29) bu süreci şöyle anlatmaktadır: “*Böylelikle kızlık zarı, biyolojik taşıyıcısı olan vajinadan kaydırılıp tüm bedene yerleştiriliyor; bu yolla beden “kızlık zarına dönüştürülüyor” ve kadın olarak adlandırılan beden üretiliyor.*” Üretilen kadın bedeni bu sürecin sonunda toplumla bütünleşerek, toplumca “uygun” kadın bedeni yaratılmaya ve muhafaza edilmeye çalışılır. Ataerkil toplumsal düzende, kadının namusu himenden ibaret olduğundan (El Saadawi 2007, s.29) ve kadının namusunun, bir kere “kaybedildiğinde” tekrar kazanılmamak üzere yok olacağı düşünüldüğünden, toplumun kadının bekaretini korumak yönündeki ısrarlı direnci canlı tutulur.

Kadının evlenmeden önce bakire olması ataerkil toplumun kadından beklediği “namus”lu olma ölçütüyle, evlendikten sonra da kadının ifadelerinde ve düşüncesinde de bakire ve “ağırbaşlı” (matronly) olması istenir (Campbell, 1965, s.146). Kadının kontrolünün babanın elinden kocanın ve kocanın akrabalarına geçmesi, kadının evlenmeden önceki bekaretini kaybetme korkusunu, kocaya sadakat kavramı ile değiştirir (Bourdieu, 1962, s.7) Peristiany'e (1965, s.182) göre kadının iki kabuğu vardır ve bu kabukların sadece ebeye ve evlendiği kocasına açılması namuslu bir kadının sorumluluğundadır. Bu ikisi dışında kadının kabuğunu açan ya da açmaya çalışan olursa kadın kabuksuz, derisiz olarak nitelendirilir.

Belirtilen örnekler ve uygulamalar, cinselliğin cinsler için eşit olmadığını gösterir. Simone de Beauvoir (1993, s.643) kadının ötekiliğine yol açan bu durumu kadının özgürleşmesinin önündeki bir engel olarak görür. Kadın ancak cinselliğini yaşadığı ölçüde özgürleşecek ve öteki cins olmaktan kurtulacaktır. Cinselliğin kadınları baskılayan önemli unsurlarından biri olan namus bu bağlamda incelenmiş, namus ve kadın cinselliği sorunsallaştırılarak sunulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde namus gerekçeli suçların önlenmesinde gerçekleştirilen ulusal ve uluslararası mücadelelere rağmen; şiddetin devam etmesini birey ve devlet, milliyetçilik ve feminizm, kültür, gelenek ve politika arasındaki karmaşık ilişkilerde arayarak,

namus kavramının milliyetçilik, modernizm, gelenekler ve iktidar kavramları içinden tartışılması amaçlanmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

NAMUS KAVRAMI ÜZERİNE KURAMSAL TARTIŞMALAR

2.1. Foucaultcu Perspektifte Namus

Ataerkilliğin temel amaçlarından biri olan kadın bedenini ve cinselliğini denetleme ve düzenleme pratiğinin Türkiye’deki görünürlüğü, eril aklın yöneticiliğindeki namus kodları temelinde gerçekleşmektedir. İkili cinsiyet ilişkilerini “uygun” kadın(lık)lar ve erkek(lik)ler üzerinden oluşturarak, “kadın” ve “erkek” olma hallerinin dışındaki her cinsiyet halini ötekileştiren, heteroseksist düzenin kural koyucu dayanağı olarak toplumsal olarak tanımlanan namus bu bölümde, Foucault’un ileri sürdüğü tezler ve *biyo-iktidar (bio-politics)*, *anatomo-siyaset (anatomo-politics)*, *pastoral iktidar (pastoral power)*, *yönetimsellik (governmentality)*, *panoptikon (panopticon)*, *ıslah edici ceza (corrective penalty)* ve *dispotif (dispositif)* kavramları bağlamında tartışılacaktır.

İktidar tartışmalarının farklı bir zeminde yapılmasını mümkün kılan Foucault (2003, s.252-253) “hükümrânlığın iktidarı” olarak adlandırdığı eski iktidar biçiminden bilgi üreten, sürekli bir iktidara geçiş olduğunu iddia eder. Bu yeni iktidar biçimi yaşamın “nasıl” yaşanması gerektiği ile ilgili söylem üreterek, insan bedenine iki taraftan müdahale eder. Bedenin “anatomo biçimi” olarak adlandırdığı birinci iktidar biçimi, insan bedenini disipline etmek ve ekonomik denetim bağlamında bedenin üretken, verimli ve sağlıklı olarak sürdürülmesine hizmet ederken, nüfusun “biyo-politiği” olarak adlandırdığı ikinci biçimi ise bedene doğal bir tür olarak yaklaşır ve nüfusu düzenleyici bir denetim getirir. Yaşam temelinde hareket eden biyo-iktidar, insanları normlara uymaya zorlayarak ve onları normalleştirerek bir *normalizasyon* toplumu oluşturur (Foucault, 2005, s.16-18). Kadın bedeninin ve cinselliğinin düzenleme ve denetleme yöntemleriyle ataerkil rejim için namus kodları temelinde itaatkârlaştırılması, Foucault’un (2005, s.153) yeni iktidar biçimindeki *biyo-siyaset* ve *anatomo-siyaset* kavramları yardımıyla açıklanabilir. Cinselliği çok kesin olarak bedenin bireysel disiplinleri ile nüfusun düzenlenmesi arasındaki eklem noktasına yerleştiren Foucault, cinselliğin bireylerin gözetlenmesini sağlayan bir “disipline etme” aracı olduğunu belirtir. Kadının doğurganlığının nüfus düzenlemesi için kullanılması bir anatomo siyaset biçimi olarak görülebilirken, kadının devletin “uygun” gördüğü biçimiyle bir evlilik gerçekleştirerek, evlilik sınırları içinde toplumsal yeni bir beden doğurmak zorunluluğunda olması, anatomo-siyasetin kadın bedeni üzerindeki ataerkil sonuçlarıdır. Foucault’a göre

İktidar, disipline etme gücünü ahlaklı vatandaşlar topluluğu yaratma amacıyla bedenler üzerinden gerçekleştirdiğinden namus, bu bağlamda kadınların rıza göstermesi istenen gönüllü olarak katılımının beklendiği bir ideoloji olarak betimlenebilir.

İktidar; düzeltme ve normleştirme gibi iki temel kavram üzerinden bir organizmalar, güçler, maddeler, arzular, düşünceler çokluğuyla azar azar, derece derece ve madden toplumsal düzeyde öznelere oluşturur. “Anne olmak” Foucault’ya göre özne oluşturmanın tipik örneklerinden biridir (Tekelioğlu, 1999, s.141) ve anatomo-siyaset ile oluşturulan doğurgan kadın olma durumuna kaynaklık eder. Bireyin kendini “namuslu, ahlaklı” olarak nitelendirerek kendi özne olma halini kurması da bu bağlamda incelenebilir. Görüldüğü gibi, iktidar özneyi bilgi temelinde oluşturarak kendini “ahlaklı ve namuslu” bir özne olarak kuran bireye de güç kazandırmaktadır. Foucault’un (2005, s.18-19) birincil olarak ortaya koyduğu iktidar ilişkilerinin tek yönlü ya da sadece baskı ilişkisine dayanan yapısı bu nedenle çökmeye yüz yutmuş; bireyleri belirli *dispotifler* temelinde özne olmaya zorlamış ve bunun sonucunda çoklu iktidar ilişkilerinin kurulması kaçınılmaz olmuştur. *Dispotif* kavramı, bedenin iktidar tarafından hangi şekillerde kuşatıldığını anlamak için gereklidir. Her zaman bir iktidar oyunu içine doğan *dispositifler*, insanların bedenini şiddet kullanmadan kuşatarak onları itaatkâr ve uysal bir birey haline getirir. Ahlak ve cinsellik *dispotifleri* bu bağlamda normallik toplumunun dayanak noktası olan namus kavramının meşrulaştırılmasında ve sürdürülmesinde büyük bir öneme sahiptir.

Yasalara değil, normlara dayalı bir toplumsal özne olma halini öğütleyen iktidarın pastoral hali, namus temelinde işlenen suçların anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Modern devletin yasalara dayanan iktidar biçiminin aksine *pastoral iktidar*, toplumsal normlara dayanmakta; ataerkil zihniyetin bir ürünü olan namusun kadını ve erkeği ikili cinsiyet ilişkilerine göre tanımladığını ifade etmekten ziyade, geleneklerin ve kültürün en önemli taşıyıcısı olarak namusu meşrulaştırmaktadır. Modern devletin yasalarında *pastoral iktidarı* kullanarak resmi ideolojiyi, siyaseti şekillendirdiği gerçeği, *töre* saikiyle işlenen cinayetlere indirim uygulamasından ya da namusun haksız tahrik gerekçesi olarak kabul edilmesinden anlaşılabilir (<http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html>, Erişim Tarihi, 28 Ekim 2013). Ataerkilliğin biçimlendirdiği toplumsal öznelere, namusu bireyselleştirerek kadının cinsel saflığının erkeğin denetimine tutan temelde ona uygun davranışlar geliştirmesi, modern devlet tarafından kültür ve gelenek kavramları bağlamında rasyonelleştirilerek siyasi düzleme eklemlenir.

Foucault'un (Hunt ve Wickam,1994 s.24) *governmentality* (yönetimsellik) kavramı ile tartışmaların tek yönlülüğü sorgulanarak yeni bakış açılarının kazanılması kolaylaşmıştır. *Yönetimsellik* bireylerin ya da devletlerin davranışlarını yönlendirmenin biçimini tasarlar. Çocukların, toplumların, ailelerin, ruhların ve ahlakın yönetimi bunların içindedir. Yönetmek bir anlamda diğerlerinin olası davranış alanlarını yapılandırmaktadır. Bu durumda namus temelinde işlenen suçları erkeğin ve kadının davranışlarının ve hareketlerinin kontrol edilip denetlendiği belli beden alanları yaratmak ve bireyleri yönetmek için kullanılan devletin idari bir yöntemi olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. Bu nedenle namus suçlarının yönetimselliği, ailelerin ya da aileler aracılığıyla bir idare ya da idari yöntemler ve kurumlar aracılığıyla düzenlenen, sınıflandırılan, bilinen ve gözlenmek zorunda olan bir alan olarak ortaya çıkan bireyin bedenindeki ailevi alanın yönetimi ile doğrudan bağlantılıdır (Göksel, 2008, s.9).

Hakikatin iki tür tarihi olduğu hipotezini öne süren Foucault (2005, s.167) kendi ilkelerinden hareketle kendi kusurlarını düzelteren hakikatin iç tarihinden değil; toplumda oluşturulmuş dışsal bir tarihten söz etmenin gerekliliğini savunur. Belli oyun kurallarının tanımlandığı- belli öznellik biçimlerini, belli nesne alanlarını, belli bilgi (*savoir*) türlerini doğuran oyun kuralları ile oluşturulan hakikat kavramı temelinde namus kavramının bireylere göre değişen anlamları ve bu anlamların yokluğuna göre işlenen namus suçlarının hangi dinamiklere bağlı olduğu anlaşılabilir. Namussuzluğun bazıları için kadının bekâretinin yitimi, bazıları için boşanmış bir kadının herhangi biriyle ilişkisi anlamına gelmesi, namusun belli öznellik biçimlerine göre değişen yapısını anlatır. İktidarın seçenekler sunan yapısı başta özgürleştirici gibi görünse de, toplumsal ahlaki değerlerin kişisel bir tercih olarak belirtilmesi namus örneğinde olduğu gibi kavramın ataerkilliğini değiştirmez.

Namusa dair farklı anlatıların olması, ahlaki kodlarla edimlerin farklılığı düşüncesine dayandırılabilir. Foucault (2005, s.205), bu farklılığı şu tanımlamalarıyla ifade eder:

“Edimler ya da davranışlar insanların, kendilerine dayatılmış ahlaki reçeteler karşısındaki gerçek tutumlarıdır. Hangi edimlere izin verildiğini ya da hangilerinin yasaklandığını ve mümkün olan farklı tutumların pozitif ve negatif değerini belirleyen kodu bu edimlerden ayırmak gerekir. Ancak ahlaki reçetelerin kendi başına ayrılmamış olan, ama açık olarak büyük önem taşıyan bir başka yanı daha vardır: bu insanın kendisiyle kurması gereken ilişki, bireyin kendini kendi eylemlerinin ahlaki öznesi olarak nasıl kurması gerektiğini belirleyen kendilikle ilişkidir.”

Foucault (2005, s.207) normal öznelere haline gelebilmeyi kendilik pratiği adını verdiği birer ahlaki öznelere olabilme yetisine bağlar. Etik tözü kişinin nasıl algıladığına bağlı olarak değişen davranışlar namus kodunun algılanışındaki farklılıklara dayanak oluşturur.

Kadınlık ve erkekliğin toplumsal ve özel alanlarda çoklu iktidar teknolojileriyle denetlenmesinin sonucunda “itaat etme, sadakat, cinsel saflık, utanma” gibi davranış biçimleri, kadın için “uygun” toplumsal cinsiyet rolleri olarak belirlenir. Fatmagül Berktaş (1995, s.213) kadınların itaat, doğum, bakım ve emek sarmalındaki rollerini sorumluluk temelinde içselleştirmeleri ile baskının kaynağının unutturulmaya çalışıldığını ve kime ya da neye karşı mücadele edileceğinin bilinemediğini ifade eder. Bu durum, özünde müdahale, gözetleme ve toplumsal cezalandırma olan iktidar ilişkilerinin zamanla bireyin kendi hakikati haline dönüşmesinden kaynaklanır. Foucault’un (2005, s.63) belirttiği bu iktidar biçimi, *bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder*. Wilhelm Reich’in belirttiği gibi, “toplumsal ahlak anlayışı bireylerin zihninde yeniden üretilmiş, çoğaltılmış olur.”(Caner,2004, s.17). İktidarın isteklerine göre şekillenen ahlak anlayışı sonunda bireyler, toplumun beklentilerini adeta kendi istekleriymiş gibi canı gönülden savunan birer ahlak bekçisine dönüşür.

Berktaş’ın savunduğu iktidarın kaynağının “bilinemezliği” ve dolayısıyla bununla mücadele yöntemi geliştirilemeyeceği iddiası, Foucault’un *panoptikon* kavramında anlam kazanır. Jeremy Bentham’ın 1791’de yayınlanan model hapisane modeli “Panoptikon”, Foucault tarafından disipline edici güç ilişkilerinin toplumun geneline uygulanmış hali olarak görülür. Bentham tarafından yapılan bu büyük yapıt, yalnızca bir tahakküm aracı olmaktan çıkarak kişinin kendi davranışlarını içinde bulunduğu kontrol mekanizmasına göre yönlendiren, düzelden öz-tahakküm aracına dönüşmüştür (Feder, 2011, s.34).

Buyurucu bakışın içselleştirilmesini amaçlayan panoptisizm ile ikili cinsiyet ilişkilerine dayanan heteroseksist cinsiyet rejimi oyuncaklar üzerinden verilen bir örnekle pekiştirilmekte ve desteklenmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerine uygun oyuncaklarla oynamayan Nathan adındaki bir oğlan çocuğuna “uygun” cinsiyet rolünü kazandırmak için panoptikon kavramıyla irdelenebilecek bir uygulama gerçekleştirilmiştir. Aile, bir süre Nathan’ı gözlemekle görevlendirilmiş, aileden çocukları Nathan, toplumsal cinsiyetine “uygun” oyuncaklarla oynamadığında onu göz ardı etmelerini, “erkek oyuncakları”yla oynadığıdaysa onu ödüllendirmeleri istenmiştir. Nathan, “kız oyuncaklarıyla” oynadığında hiçbir şey elde etmezken, “erkek oyuncakları”yla her oynadığında kolundaki sayacıyla topladığı yeterli puanlar sonucunda bir ödül kazanır (Feder,2011, s.57-58). Toplumsal cinsiyet rollerini kazandırmak için gerçekleştirilen bu pratik sonucunda Nathan, kendi cinsiyetine “uygun” bir cinsiyet kimliği edinmesinin işareti olarak “erkek oyuncakları” ile oynamaya başlar.

Böylelikle, ikili cinsiyet rejimine “uygun” cinsiyet rolleri, oyuncaklar aracılığıyla “baskı ve zorlama” olmaksızın gözetleme ve denetleme yoluyla kazandırılır. Oyuncaklardan başlayan “uygun” erkeklik ve kadınlık deneyimleri inşa etmek, bireyin sonraki zamanlarında namus bağlamında anlaşılmaya başlayacaktır. Toplumda kabul görececek erkek ya da kadın bir özne yaratmak namusun gerektirdiklerinden bağımsız olamayacaktır. Oyuncaklarla başlayan cinsellik ve ahlak dispotifleriyle bireyi şekillendiren sosyalizasyon süreci, aşağıda temel nitelikleri belirtilen panoptikon kavramı ışığında düşünülmelidir:

Panoptikle beraber tamamen farklı bir şey meydana gelecektir; artık soruşturma yoktur, gözetleme, inceleme vardır. Bir olayı yeniden oluşturmak değil; bir şeyi ya da daha ziyade bir kimseyi aralıksız olarak ve tümüyle gözetlemek söz konusudur. Bireyler üzerinde bir iktidar uygulayan ve iktidar uyguladıkça hem gözetleme hem de gözetledikleri üzerinde, onlar hakkında bir bilgi imkânına sahip olan biri- müdür, atölye şefi, psikiyatr, hapisane müdür- tarafından birilerinin sürekli gözetimi. Artık temel özelliği bir şeyin olup olmadığı değil; bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığını, kurala uygun olup olmadığını, gelişme gösterip göstermediğini belirlemek olan bir bilgi. Bu yeni bilgi, “Bu oldu mu? Kim yaptı?” gibi sorular etrafından düzenlenmez artık; mevcudiyet ya da namevcudiyet, varlık ya da yokluk terimleriyle düzenlenmez. Norm etrafında, normal olanla olmayan, doğru olanla olmayan, yapılması gerekenle gerekmeyen terimleriyle düzenlenir. (Foucault,2005, s.225)

Toplumun norm kabul ettiği ve aksinin ötekileştirilerek “namussuz” ilan edildiği düzende evlilik öncesi bekâret, heteroseksist ilişkiler birer normken; seks işçiliği, evlenmeden beraber yaşama sorgulanmaksızın normun dışına itilir. Foucault, işaretleri on sekizinci yüzyıl Avrupa’sında görülmeye başlamış *Büyük Kapatılmanın*⁴ olası nesnelere dilenciler, aylak aylak dolaşan insanlar ve evlilik dışında beraber yaşayan ve çocukları olan ve onları vaftiz ettirmemiş insanlar olduğunu belirtir (Rabinow, 2005, s.115). “Toplumun tortusu”(Foucault, 2005, s.115) olarak kabul edilen ve üzerinde hassasiyetle durulması gereken bu gruptaki insanlar, kamusal ahlakı tehdit eder. Kamusal ahlakının sarsılmazlığından sorumlu olanlar, çoğul iktidar ilişkileri gereği yalnızca polisler değildir. Foucault’un *normallik yargıçları* olarak nitelendirdiği doktorlar, politikacılar, eğitimciler ve öğretmenler “normal” bireyin dışındaki herhangi bir toplumsal öznenen sorumludur. Çünkü *evrensel kural koyma saltanatı onlarda ve her birey, nerede olursa olsun kendini, bedenini, duruşunu, davranışlarını, yeteneklerini, başarılarını buna tabi kılarken bulabilir.* (Tekelioğlu,1999, s.146-147).

Foucault (2007,s.99) bir üst yapı olan iktidar fikrine karşı çıksa ve iktidar sorununun yalnızca devlet ve devletin aygıtları gibi terimlerle ifade edildiğinde önemini yitirdiğini belirtse de,

⁴ Foucault, “büyük kapatılma” kavramı ile toplumsal olarak bir kapatılmaya işaret etmekte ve kapatılma yoluyla eşcinseller, dilenciler ve işsizler gibi toplumun normalliklerinden ayrı tutulması gereken bir grubun etkisizleştirildiğini ifade etmektedir.

düşünür aile, tıp, okul, adalet gibi iktidarın üretici güçleriyle iktidarın aynı tözden olduğunu savunmaktan geri kalmaz. Hamile kadınları gözlemek amacıyla başlatılan GEBİZ uygulaması, iktidarın en önemli üretici güçlerinden tıbbın kadın, bedeni ve doğurganlığı üzerindeki saldırısına örnektir. Evlilik dışı beraberliğinden hamile kalan bir kadının ailesine, kadının hamile olduğu haberinin verilmesi kişilik ve hasta haklarını ihlal etmenin yanında “normal” yani “namuslu” olmayan bir kadının kimliğini açığa çıkarmanın da bir yolu olmuştur (<http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/139420-kadinlar-gebelik-fislemesine-karsi-yurudu>, 13 Mayıs 2014).

Kadını namuslu olmaya, sistemin normlarına itaat etmeye çağıran modern zamanların modern cezaları Foucault tarafından ‘düzeltici, ıslah edici’ olarak nitelendirilmiştir. Çoklu iktidar ilişkileri içinde bireylerin *kendilik pratiği* ile var olan sistem içinde pazarlık yapmasını ve onuna mücadele etmesini gerektiren diğer örnek de bekâret kontrolü testleridir. Toplum üzerinde *normalleştirici* etkisi bulunan bekâret testleri modern zamanların kadın bedenini disipline etme, uyumlu hale getirme yöntemlerinden biridir. Foucault’un itaat, gönüllülük sözcükleri temelinde kavramsallaştırdığı yeni iktidar biçiminde tüm bilgilerin kontrol edilip dosyalanarak kayıt altına alınması esastır. Bekâret kontrolleri aracılığıyla, kadının *normalliği*, “namuslu” olduğunun somut göstereni bekâretin varlığı ile raporlanmış olmaktadır.

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabının “İyi Terbiye Etmenin Araçları” adlı bölümünde disipline edici iktidarın özelliklerini ifade ederken okullarda, hastanelerde, hapishanelerde ve orduda kullanılan belgeleme yönteminden bahseder. Yazmanın iktidarıyla belgelenen ve kayıt altına alınan norm dışı davranışların özneleri, hiyerarşik bir gözetimin sonucunda bilimsel ve bireysel bir vaka olarak formüle edilir (Rabinow, 1991, s.201-202). Türkiye’de kadınların davranışlarını kayıt altına alan bekâret kontrolü uygulamaları, kadın cinselliğinin uygunluğunu ya da uygunsuzluğunu bu bağlamda kanıtlamaktadır.

Bekâret kontrolleri, modernitenin namus kavramı temelinde kadın bedenini ve cinselliğini ne şekillerde denetlediğini göstermesi bakımından önemlidir. Namus kavramının modernite ile birleşerek kadını farklı tahakküm biçimlerine zorladığı Foucault’un *Kendini Bilmek* adlı eserinin çevirisinin sunuşunda şöyle dile getirilir:

“Gerektiğinde eziyet etmek için özel olarak geliştirilmiş teknoloji giriyor devreye; ama sadece ‘gerektiğinde’. Zira illa fiziksel şiddet gerekmiyor, ‘ruh’u cendere altına almak yeterli olabiliyor. Cendere de genellikle fiziki bir acı vermeden -tatlı tatlı- ruhu şekillendiriyor, tabi kılıyor.” (Foucault 1998, sunuş).

Fiziksel şiddetten bağımsız bir cezalandırma sistemi artık sadece bedeninin de içine işlemekle yetinmeyecektir. Foucault’un ifade ettiği gibi *bedenin ruhun hapishanesi olması* durumu gerçekleşmiştir artık (Rabinow 1991, s.177).

Foucault, bedene yönelik disiplinci, denetleyici ve düzenleyici iktidar mekanizmalarındaki stratejik önemin cinsellikten kaynaklandığını belirtir. “Ona göre, cinsellik bir yandan bedensel bir davranış olarak sürekli gözetleme biçimindeki disiplinci ve bireyselleştirici bir denetime bağlı iken, öte yandan da dölleyici etkileriyle artık bireyin bedenini değil, nüfusun oluşturduğu farklı bir bedeni, yani kalabalığın birliği anlamına gelen biyo-organik bedeni ilgilendiren geniş biyolojik süreçlere bağlanır. Genel olarak, beden ile nüfusun bağlantı noktasında, cinsellik ölüm tehdidi yerine yaşamın yönetilmesi çerçevesinde düzenlenen bir iktidarın merkezi haline gelir.”(Urhan, 2010, s.84). Nüfusu düzenleyici politikalarla doğumun “gerektiği” zaman teşvik edilmesi “gerektiği” zaman engellenmesi, evlilik yaşı düzenlemeleri XVII. yüzyılda ekonomik ve siyasi bir tutumla ele alınmıştır. Foucault, Batı kültüründe cinsellik alanındaki temel dinamiklerin 17.yüzyıldan itibaren, “öznenin” kendi bedeni üstünde “kontrolü” vasıtasıyla nüfusun refahının sağlanması yanında “kolektif kontrol” vasıtasıyla nüfusun refahının sağlanması ile ilgili gittikçe büyüyen bir kaygı olduğunu söyler. (Tekelioğlu,1999, s.156). Devletle kişi arasında başlayan cinselleşme projesinin bireyselleşmenin yanı sıra kolektifliği içeren yapısını düşünür şu sözleriyle belirtir:

Devlet, yurttaşlarının cinselliğinin ne durumda olduğunu ve onu nasıl kullandıklarını bilmeli ama yurttaşların her biri de cinselliğin kullanımını denetleme yeteneğine sahip olmalıdır. Devletle kişi arasında, cinsellik, bir hedefe hem de kamuyu ilgilendiren bir hedefe dönüştü, söylemler, bilmeler, çözümler ve buyruklardan oluşan koca bir düzen cinselliği kuşattı. (Foucault, 1993, s.32-33).

Her bireye göre değişen anlamlarıyla bireyselleştirilmiş namus olgusu aynı zamanda toplumsal ahlakılığı simgelemesiyle de esasında kolektifliğe içkin hale gelmiştir. Bireyin namusu, aile üyelerinden başlayarak komşular, akrabalar, arkadaşlar, öğretmenler, doktorlar ve politikacılar tarafından sürekli gözetlenerek kolektif baskı araçları ile bir “namusluluk” ölçümüne tabi tutulmaktadır.

Foucault, Antik Çağ’dan başlayarak dönüşen ve değişen yanlarıyla cinselliğin tarihini anlattığı eserlerinde, ortaya çıkardığı yeni iktidar kavramsallaştırmasıyla Yunan ve Roma toplumlarının katı düzeninin Hıristiyanlığın katı düzeninden nasıl ayrıldığını namusun bireyselleştirici ve toplumsallaştırıcı etkileri bağlamında açıklamaktadır:

...Kadın namusu modeliyle birlikte bekaret teması antik dinin belli yanlarında belli bir öneme sahipti, ama sorunun başkalarına karşı namus değil, insanın kendi kendisi üzerine hakimiyeti olduğu antik çağda hiçbir önem taşııyordu. Bu erkekçe bir kendi üzerinde hakimiyet kurma modeliydi ve belli bir itidal güden her kadın kendine karşı erkekler kadar erkekçe davranıyordu. Cinsel bakımdan kendini kısıtlama paradigması, bedensel namus modeline dayalı olan arılık ve bakirelik temasıyla dişil bir paradigmaya dönüşür. (Foucault, 2005, s.214).

Günümüzde, namus kavramının kadın özne ve onun bedeni, cinselliği ve hareketleri üzerinden tanımlanması, Hıristiyanlık dönemindeki dişilik paradigmasından farklı olmamakla beraber, bu tanımlamayı, bireyin toplumsal bakışı içselleştirmesi yoluyla bireyselleştirmesi sonucunda, namus kavramını kendini kısıtlama paradigması olarak da değerlendirmek mümkündür.

Foucault (1993, s.31) baskı temelinde örgütlenen cinsellik anlatılarının yanı sıra, yararlılık ilkesi gereği denetlenen, düzenlenen bir çalışma alanı haline getirilen cinsellik söylemlerini de gün yüzüne çıkarmaktadır. Cinselliğin yargılanmaktan öte yönetildiğini savunan düşünür, bu yeni cinsellik anlayışı temelinde oluşturulan yeni bir kamu ahlakından bahseder. Cinsellik, artık konuşulması tabu olan bir konu değil; normalleştirilmesi ve düzeltilmesi gereken boyutlarıyla kamusal bir ahlak meselesidir. Cinselliğin toplumsal düzenlenişi konuşulmaya başlanmıştır.

Foucault'un kavramları aracılığıyla bu bölümde “sorunsallaştırılan” namus kavramının iktidarın üzerinde bilgi ürettiği bir söylem nesnesi olarak kurgulanması, modernizm ideolojisinin namus temelinde tahakküm biçimleri ürettiğini savunmaya temel oluşturmaktadır.

2.2. Modernleşme ve “Geleneksellik” Söylemi İçinden Namusu Tartışmak

Modernizm, kökü 16.yüzyıla dayanan aydınlanma dönemi düşünürlerinin geliştirdiği düşüncelerden oldukça etkilenmiş bir dünya görüşüdür. Biricikoğlu (2006, s.1) modernleşmeyi “sanayileşme ve teknolojinin gelişmesi, ticaretin yayılması aracılığıyla ekonomik bütünleşmenin oluşması, kırdan kente geçiş ile yaşanan zihinsel ve kültürel değişim” olarak tanımlar.

Türkiye’de modernleşme çalışmalarının erken sanayileşen toplumlardan farklı bir çizgide geliştiği açıktır. Sancar (2013, s.43-44) bunun nedenlerinden birinin Türkiye’nin erken sanayileşen toplumlardaki gibi liberal ve sol bir ideoloji yerine milliyetçi ve muhafazakar bir ideolojiyi benimsemesinden kaynaklandığını belirtir. Muhafazakâr ve milliyetçi bir çizgide ilerleyen Türkiye’deki modernleşme çalışmaları, modernleşme(me)yi aynı zamanda bir kadın sorunu olarak gördüğünden kadının modernleştirilmesi birincil amaç olmuştur.

Kahraman’a (2002, s.3) göre klasik modernleşme anlayışında birey kendi özellikleri, özgünlüğü ve kökeni etrafında değil, tersine birlikteliği ve birleşmeyi sağlayıcı bir öge olarak algılanır. Bu durum kadının özne olarak değil, modernist ve aydınlanmacı ideolojinin taşıyıcısı olarak “anne, öğretmen ve ideal eş” rolleri etrafında kurgulanmasına temel oluşturur.

Modernleştirici düşünceyi “*modern patriyarkinin sözleşmeli karakteri*” temelinde yorumlamak bu nedenle mümkün olmaktadır. Pateman (1988, s.2-3) sivil özgürlüğün eril bir karaktere sahip olması nedeniyle toplumsal sözleşmelerin kadınlara özgürlük getirmediğini ve modern patriyarkinin bu sözleşmeler aracılığıyla kurulduğunu ve gücünü “erkek kardeşler birliği”nden aldığını savunur. Kamusal alanı eril, özel alanı dişil olarak kurgulayan modernist ideolojiyi temel alan modern patriyarkilerde cinsiyet farklılığının toplumsal değil, ancak biyolojik nedenlerden kaynaklanabileceği savunulur. Kamusal alanı eril, özel alanı dişil olarak kurgulayan ideoloji de yine modernist ideolojidir. Bu durumda kadının ev içinde çalışması ile erkeğin ev dışında çalışmasını biyolojik temellendirmelerle açıklamaya çalışan modern patriyarkide, toplumsal olan göz ardı edilmiş olur (Sancar, 2012, s.23-24).

Kendine özgü bir kimlik ya da birey olarak düşünülmeyen kadın, modernleşmenin toplumsal bir proje halinde gerçekleştiği Türkiye’de en önemli unsur olma özelliğini korur. Kadın kültürel bir alan olarak düşünülmüş ve korunması, düzeltilmesi ve “geliştirilmesi” istenmiştir. Kadınların cumhuriyet döneminde izlediği toplumsallaşma yolu, erkeklerin izni, onayı, desteği ve düzenlemesi, Göle’ye (1996, s.78) göre kadınların bireysellikleri ve cinsel kimlikleri pahasına belirlenerek gerçekleşmiştir.

Toplumsallaşma sürecinde karma eğitimin yapıldığı okullarda çoğu dersi aynı anda gören öğrenciler, cinsel kimliklerini tanıma dönemi olan bu dönemde bilinçli bir biçimde cinslerin ayrı tutulması esasına göre kimi düzenlemelere maruz kalmıştır. Beden eğitimi derslerinde ayrılan öğrenciler, okulun mimarisinin de izin verdiği ölçüde farklı giriş ve çıkışlara yönlendirilmiştir. Oğlan çocuklarının “el işi” kız çocuklarının da “ev işi” derslerine girmesi toplumsal cinsiyet rollerini sürdürmek adına yapılmış modern bir uygulamadır. Bu durumun en önemli nedeni özellikle kız öğrencilerin cinselliklerini korumaya yöneliktir. Kız öğrenciler öğretmenleri tarafından denetlenir, en küçük bir kadınsılık işareti karşısında önlem alınır. Bu nedenle saçlarını toplamak için kullanılan tokaları düz, üniformaları sade olmalı, uzun ve kalın etekleri koyu renk çorapla tamamlanmalıdır (Arat, 1998, s.66-67). İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun, Türk demokrasininin temel idealini kadın üzerinden temellendirirken ideal kadını “*kırıtmaya vakti olmayan*” kadın olarak tanımlaması, kadının karşı cinsle toplumsallaşma ihtimalini oldukça cinsiyetçi bir biçimde sunmuştur (Sancar, 2012, s.122).

İlkkaracan (2008, s.19), Cumhuriyet dönemindeki modernleşme çalışmalarının cinsiyetçiliğini vatandaşlık ve ahlak üzerinden örneklendirir. Modern ataerki, erkeği vatandaşlık ve meslek ahlakı yönünden kadına üstün görmekte ve kadının vatandaşlık bakımından yükselmesinin kadının erkeğe benzemesiyle mümkün olduğunu savunmaktadır.

İlkkaracan'ın ifade ettiği görüşe benzer çarpıcı bir değerlendirme, Poole'un erdem anlamına gelen "virtue" kelimesinin kökenine dair yaptığı çalışmada da gözlemlenebilir. Poole (1991, s.51), erken modern dönemde İngiltere'de erdemli olmanın işaretlerinin "toprak sahibi olmak, vatandaş olmak ve erkek olmak" şeklinde belirtildiğini ifade eder. Poole, bu durumda modernitenin erdemli, ahlaklı ve namuslu olma halinin kadınlar tarafından taşınmasını bir paradoks olarak nitelendirir. Norm olarak sunulan vatandaşlığın öznesini erkek olarak kuran zihniyet, modernitenin ahlaki yüzünü göstermek istediğindeyse kadını nesneleştirir. Kadınları ya kapatıp denetleyerek ya da eğitip ev kadını yaparak modernliğin içine çekmeye çalışan ideolojinin erkeklere hitap ettiği; kadınları mutlu etmediği açıktır. Türk modernleşmesi, "eşit vatandaş olarak kadın" (Sancar, 2012, s.148).tanımını bir türlü oturtamadığından günümüze kadar devam eden kadın sorununa ve başka meselelere temel oluşturmuştur.

Özel alan-kamusal alan, akıl-duygu ikiliği temelinde gerçekleşen ve namus odaklı ahlak anlayışını esas alan kadın erkek ilişkileri, Cumhuriyetin ilk dönem ders kitaplarında açıkça görülmektedir. Kocanın görevleri "namuslu, zevcesine sadık, eşinin namusunu korumak için hayatını heba edecek kadar fedakar olmak, evini geçindirme, zevcesine muhabbet ve hatırına riayet" olarak tanımlanırken kadının görevleri "sadakat, iffet, zevceye hürmet ve itaat, hane işlerinde saygı ve gayret, çocuklarına terbiyeye himmet" olarak sıralanmaktadır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu ise kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet rollerine göre gerçekleştirilen iş bölümünün meşruiyetini doğrularcasına, 1939'da yazdığı sosyoloji kitabında çocuğun ahlaki yönden gelişiminin anneye; fikri yönden gelişimin ise babaya ait olduğunu belirtmektedir (Sancar,2012, s.226-228). Çocuğunu fikri yönden geliştiren babaya karşın annenin sorumluluğu, bilgisini çocuklarını iyi ve terbiyeli yetiştirmek ve evin idaresini sağlamak yönünde harcamasıdır (Navora-Yaşın, 2000, s.60-61).

Modernizmin öznesi değil ama nesnesi olarak kadın, ulusun ahlaki bir ünitesi olarak görülen ailenin bakımını üstlenen kişisiydi (Durakbaşa, 1998, s.36). Batılı kadının cinselliğini açıkça sergilemesi, abartılı makyajı ve "rahat ve lakayt" bulunan erkeklerle tavrı, dönemin modernleşme reformlarında sıklıkla eleştiriliyordu. Bu nedenle kadınlara fedakar bir eş ve vatana hayırlı evlatlar yetiştirecek bilgili bir anne olması salık veriliyordu. Modernizmin gösterilen yüzü olan kadınlar, "her başarılı erkeğin arkasındaki görünmez namus ve tahammül abidesiydi" (Kadioğlu,1998, s.96). Modernizm, kadınlara evlilik ve anneliği en önemli kutsal değer olarak dayatmakta ve evlilik kadınları "ahlaksızlıktan" koruyan ve onların babalarının namusuna "leke" getirme potansiyelini etkisizleştiren bir kurum olarak kurgulanmaktadır. Batıyı taklit ederek ülkeyi reform çalışmalarına götürmenin ülkede ahlaki çöküntü

getireceğine inanıldığı için ulusun annesi olma rolünü sahiplenmek zorunda bırakılan kadınlar, anne ve eş olma yükümlülüklerini ahlaki yükümlülükleriyle beraber dengelemek mecburiyetindedir. Çünkü kadınlar ulusun ahlaki sağlığını resmedip ülkenin geleceğini tayin edenlerdir (Najmabadi,1991, s.67). Kadınlar için eğitim çalışmalarını da içeren modernist reform çalışmalarıyla amaçlanan kadınların özgürlüğü değil; dostça sevgi ve bilimsel çocuk yetiştirme ideallerinin olduğu modern burjuva ailesini yaratmaktır (Kandiyoti,1998, s.278). Cinsellikleri yalnızca evlilik kurumu içinde kabul gören modern orta sınıf ailelerde kadından var olan medeni ve siyasi haklarını bilmesi beklenmiş fakat bir adım ötesinin sorgulanması istenmemiştir (Saktanber, 2009, s.329-330).

Modernist projelerde kadın anne olarak yüceltildiğinden iffetli olma haliyle beraber tanımlanmıştır. Annelik, kadının tüm cinsel isteklerini göz ardı eden bir kimlik olarak kurgulandığından ataerkil toplum yapısında kadının namusu ve iffeti önemli olmaktadır. Cinselliğinden arınmış anne özne, kamusal alanda varlığını cinsiyetsiz sürdüren kadın yurttaş örneğine eş değerdedir. Modernleşme projelerinde kadının anne olarak yüceltilmesi, kadının anne iken doğal olarak iffet ve namus timsali olduğu ataerkil öngörüsüne dayanmaktadır.

2.2.1. Cinselliğin Örtülmesinden Cinselliğin İnkârına: Geleneksel ve Modern Namus Kavramı İçinden Kadın Bedeninin Yeniden Kurulması

Eğitim ve modernleşme yoluyla bertaraf edileceğine inanılan namus kavramı, geleneksel düzenin bir kalıntısı olarak görüldüğünden (Sirman, 2006, s.43) ötekileştirilir ve sanki ataerkil düzenin en önemli unsuru olduğu bilinmezmiş gibi namus kavramı modern görünümeler altında ve farklı isimler altında dönüştürülmeye çalışılır. Modernist ideoloji, namus kavramını gelenek ve “aşağı” kültürlerle eşitleyip kendinden uzaklaştırarak tam olarak bunu yapar. Sorun kadının namus anlayışıyla denetlenmesi, hayatının, davranışlarının ve cinselliğinin düzenlenmesi değil, “öteki”lere ait bu gelenekselliğin modern zamanlarda hala nasıl canlı kalabildiğidir. Mani'nin (1987s.153) Hindistan'da kadının kocası ölünce kendini yakması olarak bilinen *sati* uygulamasını anlattığı yazısında, modernist söylemlerin gelenek kavramını ne şekilde algıladığını ve kurguladığını gözler önüne sürer. Bu söylemlerde, kadın bu vahşi gelenekten bir an önce kurtarılması, uygarlaştırılması gereken, hiçbir özneliği olmayan, zaman boyunca değişmemiş ve değişmeyecek olan geleneklerin kurbanı olarak anlatılır. Mani bu temellendirmesinden hareketle geleneklerin kadının durumunun tartışıldığı bir temel değil; kadının, geleneklerin tartışıldığı ve yeniden oluşturulduğu bir alan haline geldiğini savunarak, bu tartışmalarda tehlikede olan şeyin kadın değil, gelenekler olduğunu ifade eder.

Namus “sabit, direngen ve değişmez” özellikleriyle kavramsallaştırıldığından, namus kavramına ve onun getirdiği suçların nedenlerine bakılırken iktidar ilişkileri unutturularak, namusun modern söylemlere eklenerek devam etmesi gerçekleşmiş olur. Koğacıoğlu’nun (2004, s.121) kavramsallaştırması ile “*gelenek efekti*”, namus temelinde işlenen suçların ardındaki ataerkilliği ve modern kurumlar aracılığıyla görünür olan iktidar ilişkilerini yok saymak anlamına gelmektedir. Bunun sonucunda namus olgusu üzerindeki tahakküm ilişkileri, gelenek ve kültür gibi anlamlandırıcılar etkisiyle doğallaştırılmakta ve etkisiz kılınmaya çalışılmaktadır. Kadınların namus temelinde yaşadıkları baskı ve tahakküm ilişkisini “*geleneğin pençesindeki kadınlar*” (Koğacıoğlu, 2004, s.133) söylemiyle açıklamaya çalışan çalışmalarda sorgulanmayan bir alan oluşmakta ve kadınların yaşamakta olduğu deneyimler siyasi istemlere dönüşmeden kadınların aileye ve ataerkil düzene bağlılıkları yeniden sağlanmış olmaktadır.

Yurttaş kimliğiyle kamusal alanda modernliğin görünen yüzü olan kadınlardan bu kez özel alanda geleneklerin taşıyıcısı, göstereni ve eğitici olması beklenmiştir. Kadınlar Sancar’ın (2012, s.74) ifadesiyle ulusun uçmak için “*sembolik kanatları*” olarak kurgulanmış ve bu bağlamda kadının konumu tartışılmaya devam etmiştir. Geleneklerin taşıyıcısı olarak kabul edilen kadın, modernleşme çalışmalarında öteki olarak kabul edilmiş ve sürekli bir denetime, düzeltmeye ve gözetime tabi tutulmuştur.

Doğu ve Batı’nın cinsel ahlak kodları ile tanımlanmasıyla, Batı’da yaşayan kadınlar ahlaken “*düşük*” olarak nitelendirilmiş (Sancar, 2012, s.44) ve Türkiye’deki kadınların ahlaki yönden batılı kadınlara benzememesi gerektiği vurgulanmıştır. Kadına geleneklerin ve kültürün taşıyıcısı olma sorumluluğunu yükleyen Türkiye’nin modernist ideoloji anlayışında, içerisinde din, etnisite, cemaat, yerel kültür ve namus ve şeref kavramları bulunan “*milli kültür*” ile batı karşısında farklılık ve üstünlük sağlanmak istenmiştir (Sancar, 2012, s.127).

Batı ve Doğu karşıtlığında belirginleşen iffetli ve namuslu olma halleri, Suphi Nuri İleri’nin *Bugünün İnkılâbı* adlı kitabında geleneklerin yolunun iyi, Batının yolunusa fena olduğu şeklinde belirtilmiştir:

Anadolu kadınından misal alarak şunu söyleyebiliriz ki, Türk köylüsü gibi Türk şehirlisi de içtimaî ve iktisadî hayatta erkeklerle aynı derecede müsavi olacak ve kadınlarımızın teâlisi bazı hafif meşreplerin telâkkisi gibi hoppalıkta ve şıklıkta değil, bilâkis tahsil ve terbiyede ve hayat-ı içtimaîye ve iktisadiyedeki faideli ve millî rollerinde olacaktır. Yani iyi şeylerde kadınlara azamî serbestî ve fena yollarda azamî istibdat. (Güneş, 2005, s.42)

İleri’nin sözlerinde de belirtildiği gibi kadının namuslu olması, Batının kimi özelliklerini benimserken kimilerden itinayla uzak durmasıyla gerçekleşecektir. Bora (2010, s.59)

modernleşmeci söylemlerde üretilen yeni kadının geleneksel kadın ve tango kadının iyi özelliklerini almakla oluşturulduğunu ifade eder. Yeni kadın, geleneksel kadının sadakati ve fedakârlığı ile tango kadının eğitimini ve modernliğini birleştirmek mecburiyetindedir. Kadın, modernleşme projesinin ona “uygun” gördüğü yetenekleri yerine getirmediği takdirde femme fatale olma riskiyle karşı karşıyadır. Bu durumda kadından beklenen, modern olurken Türkiye’ye yani yerele ait olanları dini referanslar vermeden muhafaza etmesidir (Kadıoğlu, 1994, s.659).

Geleneklerin “iyi” yönleriyle modernleşmenin “iyi” yönlerinin birleşmesinden oluşturulan yeni kadın, bedenini medenileştirerek ve rasyonelleştirerek bedeni ve kimliği üzerinde oto-kontrol sahibi olmuştur. Cumhuriyetle beraber önem kazanan bedenlerin medenileştirilmesi projesi, toplumun ve modernin normlarına uyumlu bedenleri medeni olarak adlandırırken, toplumun “ahlak” kuralları olduğu dikte edilip “doğru” varsayılan hareketleri yerine getirmeyen bedeni, biçimsiz ve denetlenemeyen beden olarak sunmuştur (Güneş,2000, s.32-33). Yumul (2000, s.38) toplumsallaşma, rasyonelleşme ve bireyselleşme süreçlerinden geçen bedenin medeni olduğunu aktarır. Bedenin rasyonelleşme süreci içinde, “namus, ırz, şeref ve genel ahlak” ekseninde toplumun norm kabul ettiği değerlerin içselleştirilmesi, bedene medeni bir hal kazandırır.

Modernleşmeci projelerde kadınların gizemlerinden arındırılarak “tayıörlerle zırhlandırılması” (Bora, 2010, s.60-61) Najmabadi’nin (1991, s.67) ifadesiyle kadınların “*modern ama iffetli*” (*modern yet modest*) bir görünüm sergilemesine yol açmıştır. Goldman (2011, s.114) ise, modernleşmeci reformların kadının cinsiyetinden kaynaklı namus anlayışını ortadan kaldırmadığını aksine kadının modern hayattaki haklardan yararlanabilmek ve ciddiye alınmak adına “namuslu” olmak ve tüm kadınsı özelliklerinden arınarak ayrı bir varoluş içerisine girmek durumunda kaldığını vurgular.

Goldman’ın kadın bireyselliğine ve cinselliğine dair modernizm ve oy hakkı temelinde yaptığı değerlendirmelerin izdüşümlerini Cumhuriyet dönemi modernleşmeci reformlarıyla yetişen kadınlarda da görmek mümkündür. Kandiyoti (2007, s.217) “modern” kadının simgesel zırhının parçası ve bileşeni haline gelen cinsel tevazunun dişiliğin denetim altında tutulması sonucunda oluştuğunu ifade ederken, Durakbaşa (1998, s.30-31) Cumhuriyet döneminin modernleşme ideolojisiyle yetişen kadınların, Püriten bir cinsel ahlak anlayışı benimsediğini belirtir. Durakbaşa’nın çalışmasında cevap aradığı sorulardan biri bu noktada, modernleşmeyle gelen laikliğe inancın bireyselleşmiş bir ahlak anlayışı yaratıp yaratamayacağıdır. İçselleştirilen modern ahlak kuralları, kadınları kontrollü olmaya

yönlendirmiş, dönemin Kemalist reformları kadın erkek eşitliğini kamusal alanda teşvik etmiş olsa da, aile şerefi ve namusu” gibi ahlaki kodlarda bir farklılık yaratamamıştır. El Saadawi (2007, s.49) *Havva'nın Örtülü Yüzü (The Hidden Face of Eve)* kitabında, kadınlar tarafından yaratılan bireysel ahlak anlayışının *fiziksel sünnetin (physical circumcision)* yerini alan *eğitsel sünnet (educational circumcision)* sonucu olduğu değerlendirilmesinde bulunarak namus ve ahlak kavramlarının yapısal bir değişikliğe uğramadan kavramsal bir değişiklik geçirmesini örneklendirir.

Cumhuriyetin modernleşme çalışmalarıyla ürettiği yeni kadının geleneksel ile modern arasında bir denge kurması beklentisinin sonucunda kadınlar, bireysel ahlak anlayışı oluşturmalarına karşın, yeni erkek tipinden böyle bir yorumlama gelmemiştir. Erkek, cinsiyetçi değerleri dönüştürmeden olduğu gibi kabul ederek, cinsiyetçiliği yeniden üreten medeni bedenler arzulamıştır. Filmlerde de cinsiyetçi değerleri sorgulamayan ve bunları erkeklik değerleri olarak önemseyen erkek tipleri meşrulaştırılmıştır:

Bir yandan Batılılaşmış, tercihen İstanbullu, alafranga yaşam tarzını, giyimini benimsemiş, eğitilmiş erkekleri idealize ederken, öte yandan bu erkeklerin ataerkil değerlere sahip çıkan, karısı ve çocukları üzerinde belirli bir hakimiyet kuran, ailedeki kadınların namusunu korumayı kendisine görev edinmiş, şeref ve namusu uğruna şiddete başvurmadan çekinmeyen, 'delikanlılık' vasıflarına sahip, gözü kara, geleneksel cinsiyete dayalı toplumsal işbölümünün normlarına uygun davranan, evinin ekmeğini kendisi kazanan, gerekirse taştan çıkararak ve karısının ev dışında çalışmasına karşı çıkan, aynı zamanda çapkın, özellikle evlenmeden önce birçok kadınla birlikte olmuş ancak evlendikten sonra tek-eşliliğe yönelmiş, 'eğlenilecek kadınla' 'evlenilecek kadın' arasındaki farkı iyi bilen erkekler olmasına da dikkat ediyorlardı. (Yumul, 2000, s.42).

Bireysel bir ahlak anlayışı kurgulamaya zorlanan kadınlara karşın erkekler her ne kadar kadınların ilerlemesine “hoşgörü” ile yaklaşıp “destek” verdilerse de evlenecekleri kadında bekaret, şeref ve namus kavramlarını aramaya ve bunların gerekliliğini üst bir dil kullanarak savunmaya devam etmişlerdir (Durakbaşı, 1998, s.42). Erkekler, ataerkil zihniyet ürünü namus kodlarını sorgulamamış ve kadınlardaki gibi bir değişime dahi yönelmemiştir. Kandiyoti (2007, s.282) bu durumun erkek cinselliğine dair sessiz bir endişe varken, konu kadının cinsel özgürlüğü olduğunda bunun yüksek sesle, açık açık ve hararetli bir biçimde konuşulmasından kaynaklandığını belirtir.

Ayşe Parla (2001, s.74) bekaret kontrolleri bağlamında namus ve ahlak kavramlarını sorguladığı çalışmasında, Atatürk'ün “*Türk kadını dünyadaki en aydın, en erdemli ve en oto-kontrollü kadın olmalıdır. Ulusun kaynağı ve toplumsal yaşamın temeli olan kadın ancak erdemli olursa bu görevlerini yerine getirecektir.*” Sözlerini temel alarak, yeni kadının bireysel bir ahlak anlayışı yaratmasında bu söylemlerin de etkili olabileceğini öne sürer.

Kadının ona “verilen” haklarını kullanabilmesinin ön koşulunu erdem olarak belirten bu sözlere ek olarak, Sancar (2012, s.194) erken cumhuriyet döneminin ardından gelen 1945-65 yıllarının muhafazakar modern kadın tipini belirginleştirdiğini ifade eder. Yine bazı şartlara bağlı olarak varlığını sürdürecektir olan bu dönemin kadını, “vatanının evlatlarının yetiştiricisi ve eğiticisi, gerektiğinde savaşan, aktif ama püriten dışil cinsel ahlakın somutlaşmış örneği, gerektiğinde vatani ve ailesi için fedakarlık yapan ama itaatkar ve sessiz” olmak zorundadır.

Namus kavramının geçirdiği dönüşümü örneklendirici konulardan bir tanesi örtünme meselesidir. Modernizasyon sürecine giren kadınların örtünmelerine artık gerek kalmadığı düşünülmüş; ilkelik, geri kalmışlık ve geleneksellik ile ilişkilendirilen örtünme pratiği yerini içselleştirilmiş ahlak normlarına bırakmıştır. Kadının kontrolünün dıştan gelecek bir müdahaleyle değil, kadının kendi kendine gerçekleştirdiği baskıyla sağlanacağı konusunda uzlaşmaya varılmıştır. Selahattin Asım, kadının örtünmesi ile modernleşme arasında kurulan ilişkide kadının eğitimine vurgu yaparak, “kadının manevi eğitimi temin edilince tesettüre lüzum yoktur.” sözleriyle kadının kamusal alandaki görünümünün ahlaki eğitimle mümkün olacağını savunmuştur (Sancar, 2012, s.87). Modernist düşünür, yazar ve eleştirmen Şemsettin Sami 1880’lerde, modern eğitimin kadınlar için bir kumaş parçası ile kapanmak yerine bunu mantıkla yerine getirmek için kullanılacağını söylemiştir. Bu suretle de modernistler, kadınların bedenlerini ve hareketlerini kontrol altında tutan namus olgusunun ortadan kaldırılmasından ziyade yalnızca bu olguyu sürdürecektir yeni ve daha etkili yollar bulmakla uğraşmışlardır (Mojab ve Abdo, 2006, s.55).

Birçok erkek reformcunun mesele edindiği kadının örtünmesi ya da örtünmemesi günümüze kadar süregelen kadın bedenini biçimlendirme isteğine konu olmuştur. Asım ve Sami, kadının ahlaki modern bir eğitimle örtünmesine gerek kalmayacağını ifade ederek, Najmabadi’nin (1993, s.489) sözleriyle fiziksel örtünün yerini *hijab-ı iffet (iffet örtüsü)* adındaki görünmez metaforik bir örtüye bıraktığı savıyla desteklemektedir. Örtünme(me) meselesinin başka bir boyutu da erkeklerin bu konuda nasıl aktif bir rol alabileceğine ilişkindir. Ahmet Cevad’ın “Bizde Kadın” adlı makalesinde ele aldığı peçe sorunu, erkek kadının niğehbanı yani bekçisi olduktan sonra ortadan kalkacaktır ve kadının örtünmesine gerek kalmayacaktır. Durakbaşa’nın (1998, s.40) *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* adlı kitaptaki çalışmasında Cevad’ın belirtilen sözleri şu şekildedir: “*Erkeklerin kadını bir insan değil bir dişi saydıkları ilkel devirlerde, örtünme tatbik edilebilirdi. Çünkü ancak kadını dişi olarak görüp şehvetten başka işlevi olmayacağı kabul edilen cemiyetlerde, içtimai vicdan, manevi örtünmeyi sağlayamadığı için maddi örtünmeye başvurmuştur. Örtünme kadını dişi saymanın*

hem eseri hem sebebidir. Cumhuriyet öncesi içtimai vicdanın manevi örtünmeyi sağlayamadığı için maddi örtünmeye başvurulduğunu ifade eden Durakbaşa, içtimai vicdanın bireyleri aşan yeni toplumsal bir güce evrildiğini ifade eder.

Kadının örtünme(me)si çağdaşlığa yakışmayan bir durum olarak algılandığından, kadının çağdaş topluma yakışır şekilde görünmesi dini referansları olan milli bir mesele olarak tanımlanır; “dinimizde, milliyetimizde, tarihimizde zaten mevcut olan” uygulamaların yeniden düzenlenmesi, “akıl ve mantığın, ahlak ve faziletin emrettiği” doğal ve basit olanın kabulü önerilir. Cumhuriyet dönemindeki egemen bakış açısının varlığını bu şekilde ifade eden Sancar, bu bakışa göre kadınların hem iffet ve faziletlerini koruyacak hem de kamusal alana çıkışın getireceği “toplumsal bozulma”nın önüne geçeceği savunulur. Nitekim 1925 Kılık Kıyafet kanununa bakıldığında erkekler ile ilgili bir yasaklama varken kadınlar için peçe ve çarşaf ile ilgili bir yasak getirilmemesini bu düşüncenin bir sonucu olarak görmek mümkündür (Sancar, 2012, s.107). İçtimaiyenin yani toplumsalın ahlak ve adap düzenine aykırı giyinmemeye çağrılan kadınlardan beklenen gelenekler ve modernleşme ikilemi konusunda da belirtildiği üzere bir denge sağlamalarıdır. Mustafa Kemal, kadının kılık kıyafet konusunda dengeleyici sorumluluğunu yerine getirmediğini şu sözleriyle belirtir:

“Gerçekten de özellikle büyük şehirlerde kıyafetimiz bizim olmaktan çıkmıştır. Şehirlerimizde kadınlarımız iki aşırı kılık içinde görünüyorlar. Ya dışarıdan ne olduğu bilinmeyen çok kapalı, karanlık bir kılık, ya da Avrupa'nın en serbest balolarında bile gösterilemeyecek kadar açık bir giyiniş. Her ikisi de dinimize aykırıdır. Yürüyeceğimiz yol; büyük Türk kadınına çalışmamıza ortak etmek, hayatımızı onunla birlikte yürütmek, onu bilim, ahlak, sosyal ve ekonomik hayatta erkeğin ortağı, arkadaşı, yardımcısı yapmak yoludur. Kılıklarında aynen Avrupa kadınına taklit ederek giyimlerini aşırıya götürenler düşünmelidir ki; her ulusun kendine özgü gelenekleri, alışkanlıkları, ulusal özellikleri vardır. Başkasını aynen taklit eden bir millet; ne o milletin aynı olabilir, ne de kendi ulusallığı içinde kalabilir. Bunun sonu da umulana varılmamanın acısıdır. Kapalı olmayan fakat erdemli bir giyimle ilim ve sanat hareketlerine, sosyal hareketlere katılan kadını dünyanın en tutucu milleti bile beğenir.” (İlyasoğlu, 1994,s.55).

Alıntılardan ve yapılan çalışmalardan anlaşılacağı gibi kadının sürekli ne kadar namuslu, ahlaklı olduğunu gösterme mecburiyeti üzerinden kendini ispat etme zorunluluğu bulunmaktadır; kadın kimi zaman ne kadar dindar, kimi zamansa ne kadar modern olduğunu toplumdaki ahlaki kodlar üzerinden somutlaştırıp açığa çıkarmak zorundadır. Bu durumun devrimci kadınlar için de benzer olduğunu savunan Berktaş (1993, s.315-317), sol görüşlü kadınların erkeklerin karşısında sürekli devrimciliğini ispat etmek zorunluluğundan söz eder. Berktaş'ın özellikle 1980'ler Türkiye solunu anlattığı yazıda Osmanlı ve Cumhuriyet döneminden benzerlik bulmak, dönemlerin ataerkil zihniyetinin farklı görünüşleri altında sürdürüldüğüne örnek olmaktadır. Ataerkinin kadını aile içinde tanımlamasındaki ısrarı

kadının cinselliğinin inkar edilmesine yol açmıştır. Cumhuriyetin “Kemalist öğretmeni”, 1960’ların sonu ve 70’lerin sosyalist bacı ve 1980’lerin türbanlı üniversite öğrencisi klişelerinin ortak özelliği, cinselliğin inkârıdır (Kadioğlu, 1998, s.100). Kandiyoti (2007, s.238) “abla, teyze, yenge, bacı” gibi akrabalık terimlerinin kullanılmasının amacının kamusal alanda karşı cinsle ilişkilerdeki gerilimi azaltmak olduğunu belirtirken, Göle (1996, s.79) bunun kadının bireyselliğini yok saymayı da beraberinde getirdiğini eklemektedir.

Ulus devlete geçilmesiyle beraber, insan ilişkilerini düzenleyen kavram olan namus sözcüğü toplumdaki dışlanarak ötekileştirmiş; bunun yerine sevgiye dayalı bir toplum öngörülmüştür. Feodal yapılarla özdeşleştirilen namus yerine modern toplum, *mantığa dayalı sevgi* aracılığıyla, kişinin kendi kendini denetler hale geldiği bir ulus devlet inşa edilmeye çalışılmıştır. Cinselliğin sevgi temelinde bir duyguyla düzenlenmeye çalışılması sonucunda namus kavramının önemini yitireceği öngörülmüş; fakat sevgi namusun yerini almak yerine, namusun işleyişinde akraba grubunun ve hanenin oynadığı rolü, ulus devletin iki hayali unsuru olan ulus ve ailenin oynamasını sağlamıştır (Sirman, 2006, s.53-59).

Modern çekirdek ailenin içine sindirilen namus kavramı en fazla kadınlar için kendi cins konumlarıyla hesaplaşmalarını ve bireysel püriten bir ahlak anlayışı kurgulamalarını gerektirmiştir. Durakbaşa (1998, s.46-47) erkekler içinse bu kavramın yeni bir duygusal anlam kazandığını savunur. Cumhuriyetin yenilikçi ve modern anlayışı içinde oluşturulan “yeni adam” tipinde Sirman’ın sözünü ettiği sevgi kavramı büyük önem taşır. Zorlama ve fiziksel baskı yerine ortaya atılan sevginin modernleştirici ve rasyonelleştirici özelliğinden yararlanılır. Cumhuriyet döneminden itibaren babalar, kızlarının modern eğitim almaları kadar, aile namusuna uygun davranmaları ve uygun evlilikler yapmalarını da önemser. Kadınlar da bu durumun karşısında bir yandan kendilerine toplumsal alan açarken, bir yandan da erkeklerle ilişkilerini, arkadaşlıklarını geliştirmede bu ilişkilerin toplum nazarında zararsız olarak nitelendirilmesini sağlamak zorunda kalırlar, cinselliklerinin denetimini kendileri sorgulamaya başlarlar. Genç kadınlar, kendilerine ve ailelerine uygun erkekler bulana ve onlarla evlenene kadar cinselliklerini denetlerler. Bu, yeni kurulan duygusallığa dayalı baba kız ilişkisine zarar vermemek ve babalarının kendilerine olan güvenini sarsmamak için yapılmış olmalıdır.

Kamusal alana çıkan kadının ardından yeni bir kamusal ahlak yaratılma zorunluluğu oluşmuş ve namus kavramı özünde değişmeyerek daha “modern” bir görünüme kavuşmuştur. Modernleşme çalışmaları kapsamında yapılan toplumsal ve hukuki gelişmeler yine kadınların yararına olmayan yeni bir kamusal ahlak anlayışının doğmasına neden olmuştur.

Modernleşme projeleriyle toplumsal hayatta yaşanan dönüşümler, cinsellik konusunda yeni düzenlemeler getirilmesini gerektirmiştir. Medeni kanunla evlenme yaşının yükseltilmesi sonucunda evlenmeden cinsel erginliğe ulaşan erkeklerin ama özellikle “kızların” namuslarını kaybetmeleri karşısında yeni önlemler alınması “zorunlu” hale gelmiştir. Çünkü evlenmeden yaşanan kadın-erkek arası “nezih münasebetlere” de gerici bir tutumla yaklaşılmamalıdır (Sarıtaş, 2012,s.64). Daha genel anlamıyla modernliğin yarattığı bir dil olan kadın dili, cinsellik çağrıştıracak sözcükleri değiştirerek ya da ortadan kaldırarak kendi örtüsünü oluşturmuştur. Modernliğin heteroseksüel dünyasına adım atarken homososyal ortamlarda cinsel açıdan daha açık olabilecek beden ve dil anlayışları, disipline edilmiş kadın bedeni ve cinselliği haline dönüşmüştür. Modernliğin dayattığı heteronormatif düzende, eril kamusal alana sonradan gelen kadının ahlaki düzeni bozmaması için kadın erkek ilişkileri modernist bir ahlak anlayışıyla düzenlenmiştir.

Cumhuriyet döneminde değişen kadın imgesini Ziya Gökalp’in fikirleriyle betimleyen Pınar İlkaracan (2008, s.20), cumhuriyetle beraber kadının özgürleş(me)mesi adına verilen değer kadının geleneksel rolleriyle çatışmadığını ifade etmektedir. Kamusal alanda erkek yurttaşlarla ülkenin refahı için çalışan modern görünümlü kadınlar, kamusal alandaki görünürlüklerini cinsel görünmezliklerine borçlular. Özel alandaki sınırlamalar ve roller değişirse de, kamusal alanda erkeklerle eşit oldukları görüntüsü muhafazakar çevrelerce kabul edilemezdi. Bu sebeptendir ki, kadınların iffetli ve namuslu olmayı sürdüreceklerinin garantisi verilmek zorundaydı. Cumhuriyet dönemiyle gerçekleşen modern ulus olma yolunda kadını biçimlendirme telaşı, 2000’lerde muhafazar partilerinin ahlak ve gelenek kisvesi altında kadınlara rollerini dikte etmesiyle devam etmektedir. Dönemler değişse de, kadının görünürlüğü örtünme(me)siyle sağlansa da, değişmeyen kadının görünürlüğünü belli sınırlar dahilinde yaşamak zorunda oluşudur. Az makyajla, daha az renkli kıyafetlerle ve çok kısa olmayan eteklerle yahut tamamen örtünerek kadın; “ahlaklı” ya da aynı anlamda fakat farklı bir sözcüğün aktarımıyla “namuslu” olma halini kanıtlamak zorundadır. Ancak bu şekilde görünmez görünürlüğüne ulaşır. Bu durum, kadınların kamusal alana çıkmalarını hep bir nedene bağlayarak meşrulaştırmıştır. Oluşturulan meşru gerekçeler arasında, “ülkenin ekonomik, toplumsal alanda gelişmesi, çocukların eğitimi, modern kadınlar tarafından yetiştirilmesinin ülkenin aydınlık geleceği için önemli olması, ülkenin modern görünerek diğer dünya ülkeleri arasında saygın bir konum elde etmesi” sayılabilir. Toplum nezdinde zararlı sayılmayan hatta ülkenin geleceği için yararlı olacağı düşünülen bu gerekçelerle Osmanlı döneminden başlayarak, Cumhuriyetin tek partili döneminde ve ardından gelen çok

partili dönemde ve günümüz neoliberal politikalarıyla şekillenen 2000'li yıllarda modernleşme ideolojisinin muhafazakarlığı koruma kaygısı aşama aşama gerçekleştirilmektedir. Bütün dönemlerin modernleşme ideolojisinde uzlaştıkları mesele kadının cinsel anlamda “tehlikeli sınırlar”ı aşmaması üzerinedir.

Namus kavramının sevgi temelinde daha duygusal bir anlam kazanması milliyetçi ve militarist söylemlerde de etkisini göstermiştir. Erken Cumhuriyet döneminde bireysel anlamdaki aşk ve sevgi kavramının yerini vatan aşkına bıraktığı düşüncesinden hareketle (White,2003, s.153-154) milliyetçilik, militarizm ve namus temelinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini irdelemek bu nedenle gerekli olacaktır.

2.3.Milliyetçilik ve Militarizm Temelinde Namus Tartışmaları

Milliyetçilik ve *namus* ilişkisinin ele alındığı bu bölümde, vatan ve ulus kavramları ile kadın bedeninin toprakla ilintilendirilmesi sonucu, kadının üzerinde tahakküm kurulan bir nesneye dönüşümü tartışılarak, kadın bedeninin sınırlarını çizen bir ahlak düzeneğinde yer bulmuş *namus* anlayışının, vatanın ve ulusun sınırlarının çizilmesinde de başat bir görevde yer aldığı vurgulanmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, vatan toprağının sınırlarını belirleyen hudutların her tehlikeye karşı savunulurken, kadın bedeninin sınırlarının nerede başlayıp, nerede bittiği ve “Hudut *namustur*, vatan borcu *namus* borcudur” gibi ataerkil sistemin ürettiği kalıpların, kadın bedeninde nasıl bir karşılık bulduğu? Devletin eril, vatanın dişil bir karaktere büründüğü ataerkil sistemde, kadın bedenine gelen saldırıların nasıl anlamlandırıldığı? Gibi sorulara yanıt aranarak verili bir olgu olarak kabul edilen kadın(lık), erkek(lik) kavramları, milliyetçilik ve *namus* ekseninde feminist bir bakış açısıyla incelenmektedir.

Milliyetçilik kavramı çerçevesinde geliştirilen tartışmalara bakıldığında özellikle son zamanlara kadar toplumsal cinsiyet boyutunun göz ardı edildiği görülür. Bu yüzden, konunun bu boyutu ile ilgili olan milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet konuları ile başlamak uygun olacaktır. Daha çok devlet, ordu, askerlik kavramlarıyla kurduğu sıkı bağlar çerçevesinde geliştirilen milliyetçi ideoloji içinde kadın, toplumsal cinsiyet düzeninin yeniden üretildiği biçimlerde tanımlanır. Milliyetçi söylemlerin beraberinde gelen cinsiyetçi ideolojinin, vatan, ordu, millet tartışmalarını, toplumsal cinsiyet rollerine göre belirledikleri kadın(lık) ve erkek(lik) değerleri ile işledikleri gözlemlenir. Toplumsal cinsiyet algısını derinleştiren milliyetçi söylemler, “vatan”ı kadın bedeni olarak kurgulayarak, kadının nesneliliği ve erkeğin

özneliğini pekiştirir. Vatan toprağı-kadın bedeni benzeşimi ise ataerkil bir pratik olan *namus* temelinde gerçekleşir.

Kadının bedenine, davranış biçimine, yaşam tarzına müdahaleler getiren, kadın bedenini ve cinselliğini düzenleme ve düzeltme pratiğı olan ataerkil *namus* anlayışı, milliyetçi söylemlerde benzer cinsiyetçi yaklaşımlarla vatan toprağının sınırlarını *namus* kavramı aracılığıyla belirler. Çalışmanın bu bölümünde özcü bir anlayışa (kadının ve erkeğın doğuştan getirdiğı özelliklerle kadın ya da erkek olduğunu iddia eden, cinslerin doğaları gereğı bu özellikleri taşıdıklarını ifade eden yaklaşımlar) dayanan *namus* kavramı eleştirilmekte, özcü anlayışın belirli biçimlerde orta çıkardığı kadın(lık) ve erkek(lik) halleri sorgulanmaktadır.

2.3.1. Vatan, Ulus ve Milliyetçilik Bağlamında Kadın Bedeni ve Namus

Milliyetçi söylemlere dayalı söz söyleme pratiklerinde kadının yeri, vatan, ulus, millet gibi kavramlarla, bedeni ve cinselliğı üzerinden hareket eden anlamlarla belirginleşir. Milliyetçilik ve *namus* ilişkisinin ele alınacağı bu bölümde, vatan ve ulus kavramları ile kadın bedeninin, üzerinde tahakküm kurulan bir nesneye dönüşümü tartışılmaktadır. Milliyetçilik söylemindeki amacın “modern” ulusta kadınların yerini belirleyecek sosyal ve ahlaki ilkelerin saptanması (Chatterjee, 2011, s.112) olduğu, bu bölümde ayrıntılandırılmaktadır.

Namus bağlamında ele alınan vatan kavramının kadın bedeni ile ilişkilendirilmesi Anthias ve Yuval-Davis’in (1989, s.7) belirttiğı üzere kadının “etnik toplulukların mensuplarının biyolojik üreticileri”, “topluluğun ideolojik yeniden-üretiminde merkezi bir rol oynamaları ve kültürün aktarıcısı olmaları”, bağlamında gerçekleşmektedir.

“Kadınlar milliyetçi hareketlerde ve çatışmalarda küçük, çoğunlukla da sembolik rollere indirgenirler. Ya ulusun korunup yüceltilecek ikonları olurlar, ya da ele geçirilip aşağılanacak savaş ganimetleri. Her durumda gerçek aktörler, özgürlüklerini, *namus* ve şereflerini, vatanlarını ve kadınlarını koruyan erkeklerdir.” Bu söylemlerin dikte ettiği anlayışa göre, kadının *namusu* “lekesiz” olmalıdır ki, erkeğın savunmak ve korumakla yükümlü olduğu vatan ve kadına dolayısıyla erkeğın kendisine laf gelmesin (Nagel, 1998,s.254). Bu durumda erkeklerin asıl belirleyici olduğu bu inşada, kadınlara yeniden edilgen ve sembolik roller yüklenir. Kadınların milliyetçiliğın inşasına hizmet etmeleri, ulusun namusunun simgesi olmaktan öteye geçemez.

Kadının erkeğın *namusu* olmasıyla ulusun *namusu* olması arasında, bu minvalde bir eş değerlik söz konusudur. Vatanının cinsiyetinin kadın olduğuna dair Najmabadi’nin (1997, s.459) İran örneğı üzerinden örneklendirdiğı “*hak-i pak-i vatan*”(“vatanın temiz toprağı”)

deyiş, ifade edilen eş değeriği pekiştirmektedir. Erkekler için kullanıldığında temiz, dürüst anlamlarına gelen deyiş, kadınlar için kullanıldığında cinsiyetçi bir biçimde cinsel açıdan ahlaklı, “lekesiz” anlamlarını taşımaktadır.

Tawakoli-Targhi'ye (2001, s.129) göre, kökleri İslam düşüncesinde bulunan *namus* kavramı, milletin dinsel bir cemaatten ulusal bir cemaate dönüşmesiyle birlikte dinsel anlamından (*namus-i İslam*) koparılarak ulusal bir anlam kazanır. Vatana tecavüz edilmesi ile kadına tecavüz edilmesi; vatanın iffetini kaybetmesiyle kadının *namusunu* kaybetmesi arasındaki benzerlik bu nedenle çarpıcıdır. Bu ataerkil yapı içerisinde, bir erkek nasıl ki *iffetini* “kaybetmiş” bir kadın yüzünden erkekliğini “kaybedebiliyorsa”, vatanın da kendi milletinden olmayan *öteki* tarafından saldırıya uğraması karşısında erkek, erkekliğini “kaybeder”, yaşama amacı ortadan kaybolur. Vatan toprağına, sınırlarına gelen tehditler ve saldırılarla, kadının *namusuna* gelen saldırılar ve tehditler arasında, çoğu çalışmalarda bir benzerlik kurulduğu gözlenir (Delaney, 1991;King, 2008;Glatzer, 1998;Meeker, 1976; Schneider,1971). Bu çalışmalarda konu edilen toplumlarda kadınına “sahip çıkamayan” birinin hiçbir şeyi koruyamacağına yönelik bir inanış mevcut olduğundan, *namus*; en önemli değerlerin başında gelir ve aile, kabile, toplumun kadın üyeleri, Müslümanlık, genel anlamıyla korunması gereken vatan toprakları olarak tanımlanarak, “çekirdek aile”den “ulus devlet” e kadar uzanan yapısıyla *namustan* “politik bir olgu” olarak söz edilir.

“Kadının iffeti fikri” ile vatanın saf halde birliğinin, bütünlüğünün korunması arasında milliyetçi söylemlerde ayrılmaz bir ilgi söz konusudur. Türkiye örneğinde olduğu gibi İran milliyetçilik ve modernleşme projelerinde de karşımıza çıkan *namus* kavramı, Najmabadi'ye (1997s.459) göre gerek kadının iffetini, gerekse de İran'ı, erkeğin sahiplenmesine ve korumasına tabi kılar. Vatanın kadın bedeni olarak anlam bulması, mahrem duyguların kamusallaşması olarak düşünülebilir. Aşk, sevgi gibi duygular bireysel anlamlarının ötesinde vatanla bütünleşerek kamusal alanda görünür kılınır. Kadın- ev ortaklığının, vatan-kadın ortaklığında da anlam bulmasıyla *namusun* kamusal alana çıktığı iddia edilebilir. Kamusal alandaki *namus* da ancak, erkeğin kadını savunması gibi vatanın savunması ile denetim altına alınır.

Namusun bir sınıra işaret eden karakteristik özelliğı, kadını ve cinselliğini düzeltmekle kalmaz, ülkenin bütünlüğünü de düzenlemekle yakından ilgilenir. Bir ülkeyi diğer ülkelerden ayıran şey toprağına çizilmiş bir sınırdan ibaretken, King (2008, s.328) söz konusu kadın bedeni olduğunda bu sınırın en iyi biçimde, kızlık zarıyla çizildiğini belirtir.

Kadın bedenine imlenen ve kadını *namus* kavramına eş tutan ataerkil zihniyette *namus* en çok da “bekaret” konusuyla kadın cinselliği ve bedeni üzerinden tahakkümünü gerçekleştirir. Ailede başlayan hiyerarşik yapılanma, toplumda ve modern ulus devletlerde farklı şekiller altında hükmetmeye devam eder. Ailede başlayan bu güç ilişkilerinin aynı zamanda oldukça cinsiyetçi olması kadına yüklenen *namus* ideolojisinin *bekaret* uzantısıyla alakalıdır. Aileden başlayarak toplumdaki ve hatta ulus devletlerdeki ahlaki yapıyı kadının temsil etmesi gerektiğini dayatan ataerkillikte, kadının “bekareti” dolayısıyla cinsel saflığının ülkenin bütünlüğü ve bozulmamışlığı ile eş kabul edilmesi kaçınılmazdır. Kapatılmış bir bahçe (*hortus conclusus*) olarak tanımlanan ülke, bu bağlamda tıpkı bir bakire gibi düşmanlardan gizlenir. Ülkenin tıpkı bakire bir kadın gibi tasavvur edilmesine en somut örnek bir Hollanda gravüründe verilir. Gravürde, Avrupa’nın tamamı hayatı boyunca hiç evlenmediği için Bakire Elizabeth olarak da anılan 1.Elizabeth’in bedenine çizilmiştir (Stallybrass, 1986, s.129).

“Bekaret” kavramına bu denli önem atfedilince, kadının ne kadar değerli olduğu bekaretinin varlığı ile belirlenir. “Bekaret” bir kadında “el değmemişliği” simgeliyorsa aynı ölçüde ülkenin bakire olması onun tehlike ve tehditlere açık olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, bekaretin kaybının toplumda vereceği yıkım, vatana gelen saldırılarla bir tutulur. Kadın, toplumun ahlaki dayanağı olduğundan ve kadın birey olmanın uzağında sadece toplumsal bir nesne olarak kabul edildiğinden onun bedenine gelecek saldırıdan ailenin, mahallenin, toplumun erkekleri sorumlu tutulur. Bu durum, vatana gelecek saldırıdan ulusun erkeklerinin sorumlu tutulmasına benzer. Vatan toprağına gelen saldırılar adeta kadın bedenine gelen bir saldırıymış gibi isimlendirilerek vatanın tecavüze uğradığı belirtilir. Vatanın kadın bedeninde ve cinselliğinde anlam bulması erkekleri göreve çağırmak için yaratılmış “akıllıca” bir çözüm olarak görülebilir.

Vatan savunmasını erkekler için sürekliliği olan bir pratik haline getirmek için kadın bedeni ve *namus* aracılığıyla kurulan bu anlayışta, Tavokoli-Targhi’nin (2001, s.129) de ifade ettiği gibi anavatana gelen saldırıların tecavüz; düşmanların da tacizci, tecavüzcü olarak algılanması kaçınılmazdır. Tacizin ve tecavüzün başka bir ülke toprağını işgal eden erkek için olumlandığı açıktır. Erkek ülkeyi fethetme işlemini adeta tecavüz aracılığıyla gerçekleştirir. Eril zihniyetin bir vatan toprağına sahip olma isteğı ile bir kadına “sahip” olma isteğı benzer cinsiyetçi ideolojilerin sonucudur.

Kadın bedenine ve cinselliğine göndermeler yaparak vatani bakire bir kadın ya da tecavüze uğramış kadın gibi cinsiyetçi betimlemeler arasından sunmak, sömürgeleştirme politikalarında

da sıkça karşılaşılan bir durumdur. Örneğin yeni keşfedilen kıtalar için “hazineleri hiçbir zaman açılmamış olan kadın”, bir İngiliz misyonerin Gana’yı “kızlığı henüz yağmalanmamış, kirletilmemiş, kullanılmamış bir ülke”, “bakire güzellikleri olarak bir cennet”, “fethedilmeyi ve zifaf yatağında aşığıyla birleşmeyi arzulayan güzel bir bakire gibi” tanımlaması tesadüfi değildir. Sömürgeleştirilen toprakların çoğu zaman bir yosmaya ya da fahişeye benzetilmesi de yine aynı cinsiyetçi ideolojiden kaynağını alır (<http://www.yeniozgurpolitika.eu/arsiv/?bolum=haber&hid=42381>, 8 Ağustos 2013).

Kadının çocuk doğurabilme vasfı, ona “anne” olma sıfatı kazandırırken milliyetçi söylemlerde kadının *namus* kavramına eşitlenmesi gibi analık kavramına da eşitlenmesi söz konusudur. Kadın, anne olarak aile içinde yüceltilmiş ve önemli bir konuma yerleştirilmiş olsa da, anne olma sıfatından dolayı kadınlara yüklenen doğurma vazifesi ile kadın, bedeni üzerindeki kontrolü kaybetmiş ve ataerkil ailenin denetimine tabi kılınmıştır. Bundan dolayı, milletin namusu adına kadın cinselliği üzerinde en sıkı kontrolü, aile kurar (Saigol, 2011, s.236). Ataerkil ailenin işlemesi gerekliliği, vatan, millet söylemleri üzerinden normalleştirilerek yeniden üretilir. Şerifsoy’un (2011, s.188) “totaliter ahlak anlayışı” olarak ifade ettiği aile benzeri millet düzeneğinde, bireyler hiyerarşik bir konumlandırmanın içinde gözetilmeye tabidir.

1918 tarihinde yayınlanmaya başlayan Osmanlı dönemi kadın dergilerinden *Türk Kadını* adlı dergiyi milliyetçilik bağlamında inceleyen Birsen Talay Keşoğlu’nun (2010, s.146-150) dergiden verdiği örneklerde *sadakat, aile, iffet ve namus* gibi kavramların fazlalığı dikkat çekicidir. Milleti aileye eşleyerek anlatan yazıların bulunduğu dergide, ailenin bozulması ve dağılması milletin bütünlüğüne de zeval vereceğinden aile en önemli anlatı olarak karşımıza çıkar. Derginin ikinci sayısında çıkan bir yazıda, kadınların en büyük görevinin “iffetli ve sadakatli” olması gerektiği vurgulanır. Keşoğlu, bu duruma kadınların görevlerinin haklarından önce geldiği değerlendirmesinde bulunur. Kadınlara görevlerini hatırlatan uyarılarda sık sık “harsının hudutlarını aşmaması” gerektiği dile getirilir. Sınırları oluşturan değerler *iffet, ahlak, namus, sadakat, analık* vazifeleriyle çevrelenmiştir.

Ulus aileye benzeten teorisyenlerce ulus, kadın ve erkeğin “doğal” rollerini yerine getirdiği erkeğin yönetiminde bir aile gibidir. Kadınlar ulusal hareketlerde ve politikalarda erkeklere nazaran daha aşağıda konumda iken, ulusun anası olma gibi “önemli”, sembolik bir yere sahiptir. Milletin aileye benzetilerek yüceltilmesi Selda Şerifsoy’un (2011, s.180-181) çalışmasında belirttiği gibi, yurt bilgisi ve din bilgisi kitaplarında da yer alarak eğitim aracılığıyla bireyin millet-aile benzeşimini içselleştirmesini kolaylaştırır. Milletin aileye

benzetilmesindeki amaç, aile üyelerinin milletin devamlılığını sağlamada daha büyük bir hassasiyet göstereceğine olan inançtır. Aileden yola çıkan millet kavramsallaştırmasında ataerkilliğin yanı sıra heteroseksizm de olumlanmış olur. Puri (2011,s.404), bu bağlamda ulusun heteroseksüel bireylerden oluşan bir toplum olduğunu belirtirken kadınlara ve erkeklere farklı görevler “verildiğini” ve bunun semboller aracılığıyla meşrulaştırıldığını ortaya koyar. Ulus, kimi zaman genç ve arzulu bir kadın bedeninde vücut bulurken kimi zaman da tehlikelere ve tehditlere karşı vatan toprağını koruyan savaşçı kahraman bir askerin “erkekliğinde” anlam bulur.

Bölüm boyunca belirtilen kadının milliyetçi tartışmalardaki simgesel boyutu, Natarajan (1994, s.79) tarafından üç farklı açıdan ele alınmıştır. Birincisi, kadın bedeninin modernitenin göstereni ve imleyeni olması, ikincisi dağılma, parçalanma karşısında mitsel bütünlüğü sağlayıcı Hindistan’ın Anası (Mother India, Bharat Mata) sembolü, sonuncu ise, “kadının özgürlüğü” olarak okunabilecek batılaşmanın ortaya koyduğu fikre karşı çıkan “ulusun kızları” sembolüdür. Kadın(lık) hallerinin her koşullarda farklı olabileceği zamanın koşullarına göre ayarlanır. Modern bir ulus devlet kurulacaksa farklı, ülke dağılma ya da parçalanma eşiğindeyse farklı, batılaşma tehdidi karşısında farklı bir kadın(lık) hali dayatılır.

Kadın bedeni, ataerkil *namus* anlayışı içine hapsedilmiş bastırılmış cinselliğiyle, milliyetçi ve militarist söylemlere vatan, ulus ve aile sözcükleriyle dahil edilmeye çalışılır. Çalışmada, kadının bedeni ve cinselliği üzerinden gerçekleştirilen bu metalaştırma, değersizleştirme ve ikincilleştirme projesinin milliyetçiliğe nasıl eklemelendiği açıklanmıştır.

Milliyetçiliğe dair yapılmış çalışmaların çoğunluğunda toplumsal cinsiyet boyutunun göz ardı edildiği, milliyetçilik tartışmalarının eril bir merkeze sahip olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır; kadının bu tartışmalara dahil olması onun ancak doğurganlık özelliğiyle “ulusun anası” ya da erkeğe göre tanımlanan “askerin sevdiği kadın” gibi sıfatlarla gerçekleşmektedir. Sonuçta militarist ve milliyetçi ideolojinin kadının varlığını önemsemediği “anne” ya da “sevgili” olma gibi simgesel anlamlar üzerinden kadını tanımlamaya çalıştığı görülmektedir. Milliyetçiliğe dair geliştirilen dil ve literatür, erkeğin “ad koyucu” ve “anlam yapıcı” iktidarını temellendirerek, kadının “adı konulan” ya da “anlamı belirtilen” bir nesne olarak pasif hali meşruiyet kazanmaktadır. “*Hegemonik erkekliği*” her defasında yeniden üreten ve gündelik dilde de tekrar ettiren milliyetçi paradigmlar, kadını “erkeği destekleyen, erkeğe yardım eden”, “erkek ancak savaşırken çalışan sonrasında mutfağa geri dönen” gibi betimlemeler içinde tanımlamaktadır. Milliyetçiliği erkeklige eş gören çalışmalarda kadının rolü, vatan toprağı kadın benzeşimi kurgusundan öteye geçmemektedir.

Milliyetçiliğin cinsiyetçi örüntülere sahip bir dille yazılmasının en belirgin örneğinin *namus* temelinde biçimlendiği ortaya çıkmaktadır. Vatan toprağı ve kadın arasında kurulan benzeşimdeki esas noktayı, ataerkil *namus* anlayışının dayattığı cinselliğe dair çifte standartlardan çıkarsamak mümkündür. Vatanseverlik, cesaret, mücadele gibi sözcükler erkek(lik) e ait “kamusal alanlar” olarak belirtilirken; *bekaret, namus, iffet, tecavüz* gibi kadını tahakküm altına alan sözcükler kadına ait özel alanlar olarak ifade edilir. Milliyetçilik ve militarizm tartışmalarında hegemonik alanlar olarak adlandırılan devlet, ordu ve askerlik kurumunun yanı sıra, milliyetçi söylemlerin gündelik hayatta da cinsiyetçi suretleriyle karşımıza çıktığı görülmektedir.

Namusun kadın bedenini ve cinselliğini eril tahakküm altında tutan yapısı korunarak, namusun “politik bir olgu” olarak milliyetçi ideolojiye hangi boyutlarıyla dahil edildiğini örneklendiren bu çalışmada, vatan sevgisinin, vatan aşkının kadının varlığı ile anlamlandırıldığı, ülkenin sınırlarının kadın gibi, erkeğin namusu olarak ilan edildiği ve erkeğin savunmasına bırakıldığı görülmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMA DENEYİMİ, YÖNTEMİ ve SONUÇLAR

3.1. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları

Türkiye ve diğer ülkelerin namus kavramına ilişkin çalışmaları incelenerek bir literatür taraması yapılmasının ardından, bu kavram üzerinde modernizm, geleneksellik, milliyetçilik söylemleri üzerinden tartışmalar yapılmış ve Foucaultcu bir perspektifle kavrama dair yorumlamalar ortaya konmuştur. Nitel bir araştırmaya dayanan bu tez çalışmasında Akdeniz Üniversitesi'nde okuyan on beşi erkek, yirmisi kadın olmak üzere otuz beş öğrenci ile altı aylık bir süreç boyunca derinlemesine görüşme yöntemi kullanılarak görüşmeler yapılmıştır.

Namus temelinde sorgulanan eril tahakküm, cinsiyetçilik, milliyetçilik ve militarizm, modernleşme ve cinselliğin, görüşmecilerin gündelik deneyimlerinden yola çıkarak akademik bilginin (resmi bilgi) dışında deneyimlere dayalı bilgiyi oluşturması feminist felsefecilerin ve sosyal bilimcilerin ilgisini çekmiştir (Letherby., 2003, s.22). Bu yaklaşım, feminizmin hem bir teori hem de bir uygulama alanı olduğuna işaret etmektedir. Feminist bir sosyal bilime ihtiyaç olduğunu belirten Stanley ve Wise ise (1993,s.163,164) feminist sosyal bilimin "kişisel", direkt deneyimlerin; tüm davranışların ve eylemlerin altında yatan şey olduğunu fark etmekle başladığını; bildiklerimizle deneyimlediklerimizi keşfetmeye; deneyimlerimizi ve içinde yaşadığımız ve her gün yeniden inşa edilen toplumsal dünyaya dair bilgilerimizi değerlendirmeye, isimlendirmeye ve yeniden isimlendirmeye ihtiyacımız olduğunu ifade ederler. Cinsiyetçi düzenin sunduğu dille ve tamamen erkek egemen bilim aracılığıyla araştırmacıların dünyayı kavramsallaştırdığını belirten Stanley ve Wise, bize verilen dili reddetmeyi ataerki döngüden kurtulmanın yolu olarak görmektedir. Eril dilin reddi, eril dilin savunduğu kesinlik, nesnellik ve ana akım araştırmaların evrenselliği gibi kavramları geliştirmek yerine nesnellik ve evrensellik gibi kavramların uygulanabilirliğine ve işe yararlığına meydan okumayı gerektirmektedir. Donna Haraway'in (2012, s. 9) bu bağlamda kullandığı "feminist nesnellik" kavramı, değerlerin, önyargıların ve politikanın gerçek dışı ve istenmeyen olarak kabul edilmesine karşı çıkararak "konumlandırılmış bilgi" olarak yani bilgi ve gerçeğin *kısmi, konumlandırılmış, öznel, güçle yüklenmiş ve araçsal* olduğu şeklinde tanımlanır.

Bireylerin namus ve cinselliğe dair kendi kişisel anlatılarını bu araştırmanın temellerinden biri olarak sunan bu çalışma, namus kavramına dair genel ve doğru bir bilgi sunmak

düşüncesinden sakınarak, her bir görüşmecinin yaşadıklarının ve anlattıklarının biricikliği ve öznelliği üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır. Görüşmecilerin sunduğu bilgileri yorumlamakta kullanılan feminist epistemoloji ve etiğe dair belirli politik bir duruş gerektiren feminist metodolojinin ayırt ediciliği; feminist araştırmacıya var olan gerçekleri sorgulama, güç ve bilgi arasındaki ilişkileri keşfetmeye olanak sağlaması noktasında gerçekleşmektedir. Feminist metodolojiyle yoğrulan araştırmalar, araştırmacının politikaları ve uygulamaları için ahlaki bir sorumluluk taşıması gerektiğini belirterek, yalnızca gerçekle değil; aynı zamanda bilginin nasıl üretildiği ve yetkilendirildiği ile de ilgilidir (Ramazanoğlu, Holland,2002,s.14-16). Dale Spender, feminist fikirlerin temelinde saf bilginin üretimine yol açan tek bir bilginin, otoritenin ve nesnel bir metodun olmadığını açıklar. Ataerkil bilgi, nüfusun sadece yarısının deneyimlerinin diğer yarısına dayatılması öngörüsünden hareket ederken; feminist bilgi tüm insanların deneyimlerinin geçerli olduğunu ve dışlanmaması gerektiğini açıklayarak kadının ezilmesinin temel sebeplerinden biri olarak patriarkal bilgiyi ve o bilgiyi üreten metotları gösterir (Reinharz, 1992,s.7,8).

Feminist araştırmacıların ortaya koyduklarından hareketle, bilgiyi, gücü sorgulamanın ataerkil iktidar ilişkilerini de sorgulamaya yol açabileceğini savunmak ve bu iktidar ilişkilerinin bir göstereni olarak kavramsallaştırılabilecek olan “toplumsal cinsiyet”i namus bağlamında irdelemek mümkündür. Ramazanoğlu ve Holland’ın (2002-s.10) da belirttiği üzere, feminist metodoloji toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair savunulabilir bilgiler üretmeyi amaçlar. Toplumsal cinsiyet körü bir bakış açısıyla çalışma yapmak, cinsiyetlendirilmiş sosyal ilişkilere dair insanların deneyimlerini anlamada yardımcı olamayacaktır. Bu nedenle, ilişkilerin, cinselliğin ve bedenlerin cinsiyetlendirilmiş olduğu göz önünde bulundurularak, görüşmelerden elde edinilen bilgiler feminist bakış açısıyla yorumlanmakta ve tartışılmaktadır. Cinsiyetlendirilmiş toplumsal yaşamın nasıl düzenlendiği, sürdürüldüğü ve meşrulaştırıldığı namus temelinde sorgulanmaktadır. Feminist epistemolojinin varlığı bu anlamda yani toplumsal cinsiyete dair bilgi araştırması olması bağlamında önemlidir. Feminist epistemolojilerde toplumsal cinsiyetin önemi teorileştirilerek ana akım epistemolojilerin göz ardı ettiği toplumsal cinsiyet temelinde kadınlık ve erkeklik deneyimleri vurgulanmaktadır (Tanesini, 2013, s.53).

Bireylerin namus kavramı ile ilgili anlatılarına ulaşmak için, Akdeniz Üniversitesi’nde okuyan öğrencilerle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerin, 20’li yaşların başında olan gençlerle yapılmasının nedeni, bir toplumsallaşma sonucu öğrenildiği düşünülen namus kavramına dair, gençlerin diğer gruplara göre daha dinamik bir alan oluşturduğu

varsayımdır. Bireye doğduğu andan itibaren öğretilen kadınlık ve erkeklik rollerine içkin olan namus olgusuna karşı geliştirilen tepkiler ya da namus anlayışının “gerektirdiği” “uygun” kadınlıklar ya da erkeklikler sürecine gençlerin nasıl uyum sağla(ma)dıkları araştırma boyunca sorgulanmaya çalışılmıştır. Kadın ve erkek öğrencilerin ataerkil zihniyetin en önemli belirten olan namus kavramına ve dayatılan kadın(lık), erkek(lik) öğretilerine karşı bir mücadele yöntemi geliştirip geliştirmediği, erkek öğrencilerin ataerkil sistemdeki baskı ve tahakküme dayanan ilişkiler düzenindeki yerini sorunsallaştırıp sorunsallaştırmadığı, sorunsallaştırıyorsa eğer bunu ne ölçüye kadar yapabildiği de araştırılmaktadır.

Araştırmada yöntem olarak, yarı yapılandırılmış sorularla derinlemesine görüşme yöntemi kullanılmış ve bu yöntem feminist metodoloji yardımıyla yorumlanmıştır. Yarı yapılandırılmış sorular, katılımcıların hayatları ile ilgili bilgilerin inşasında aktif bir ilişki içinde olmasını sağladığından feministler tarafından temel bir araç olarak kabul edilir (Reinharz, 1992,s.18). Niteliksel bir araştırma olması nedeniyle bir temsil iddiası taşımayan bu çalışma, bir “örneklem” oluşturularak gerçekleştirilmemiştir. Araştırmada görüşülen öğrenciler farklı bölümlerden, farklı yaşlardan, farklı bölgelerden seçilerek, konuya ilişkin olabildiğince farklı toplumsal kesimlerin görüşleri elde edilmeye çalışılmıştır. Basit tesadüfi örnekleme öğrencilere ulaşılmıştır.

Bu çalışma, Akdeniz üniversitesinde öğrenci olan otuz beş kişiyle yapılmıştır. Araştırmanın temelinde tartışılan konular üzerinde görüşmecilerin ortaklaştığı meselelerin gözlenmesi üzerine, çalışmanın kendi içinde bir doygunluğa ulaştığı ve görüşmecilerin aktardıklarının çoğu noktada birbirini tekrar ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Yirmi kadın ve on beş erkek üniversite öğrencisiyle derinlemesine görüşme yöntemi kullanılarak görüşmeler yapılmıştır. Ataerkil sistemin ikili cinsiyetler düzeni içinden anlaşılması ve uygulanması, çalışmanın hem kadın hem de erkeklerle yapılmasını gerektirmiştir. Yalnızca kadınlardan oluşan bir görüşmeci grubu seçilip çalışma yapılabilseydi de, bu çalışma kadınların hayatında neler yaşadığını açığa çıkarmayı da amaçladığından, feminist araştırmacıların da belirttiği gibi, erkeklerin de cinsiyetlendirilmiş namus kavramı konusunda neler söylediğini ortaya koymak önemlidir (Letherby, 2003, s.6). Bu sorgulamalar için oluşturulan “araştırılan” kategorisine yalnızca kadınlar ve onların deneyimleri değil; Stanley ve Wise’nın (1993, s.8) da belirttiği gibi, erkekler ve onların davranışları da dahil edilmektedir.

Yarı yapılandırılmış görüşme sorularıyla görüşmecilerin kadınlık ve erkeklik temelinde namus kavramını nasıl tanımladığı; namus tanımlamaları ile toplumsal cinsiyet, cinsellik, milliyetçilik, modernizm ve gelenek kavramları arasında nasıl bir ilişki kurduğuna yönelik

sorular sorulmuştur. Sorular görüşmecilere yöneltilmeden önce, ne amaçla böyle bir çalışma yapıldığı görüşmecilere anlatılmıştır. Görüşmeler geniş bir zaman dilimine yayılarak, iki aşamalı olarak gerçekleştirilmiştir. İlk kısmı, 2013 bahar döneminde nisan, mayıs ve haziran aylarında ikinci kısmıysa 2014 şubat, mart ve nisan aylarında gerçekleştirilmiştir. Tüm görüşmeler, görüşmecilerden izin alınarak ses kayıt cihazıyla yapılmıştır. En uzun 90 dakika en kısası 15 dakika olmak üzere görüşmeler ortalama 43 dakika sürmüştür. Görüşmelerin çoğunluğu araştırmacının çalışma odasında yapılmakla beraber, görüşmecilerden üçüyle görüşmecinin çalıştığı yerde, evinde ve bir kafede olmak üzere farklı mekânlar kullanılarak görüşme yapılmıştır.

İncelenen namus kavramının cinsellikle ilişkili olarak tanımlanması, konuyu “özel” kılmakta; görüş ve düşüncelerin açıkca ifade edilmesini güçleştirir, araştırmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Ayrıca Duby’inin (1992, akt.Dinçer, 2007, s.66) de belirttiği üzere, cinsellik gibi bir konuda insanın kendini dışarıdan görüp anlayabilmesi çok zordur. “Yadsınamaz öznellik” insanın bu kendine karşı bile kurmayı başaramadığı nesnelliğe verilen addır.

Araştırmanın diğer bir sınırlılığı ise görüşülen kişilerin kimi sorulara kendi düşüncelerini değil “olması gereken”leri, ideal düşünceleri söylemiş olmalarıdır. Görüşmecinin konuya ilişkin gerçek tutum ve davranışları, görüşme süresince görüşmeciye yöneltilen farklı sorularla anlaşılmaya çalışılarak bu sınırlılık aşılmaya çalışılmıştır.

3.2.Araştırma Sonuçları

3.2.1. Görüşmecilerin Profilleri

Aşamalı olarak gerçekleştirilen görüşmelerin ardından, görüşmecilerin yaş, cinsiyet, okudukları bölüm ve geldikleri bölgeler göz önüne alınarak bir profil ortaya çıkarılmıştır. Bunun sonucunda 20’sinin kadın, 15’inin erkek olduğu 18-32 yaş aralığında olan görüşmecilerin ortalama yaşının 22,5 olduğu görülmüştür. Görüşmecilerin 14’ü sosyoloji, 4’ü Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik, 3’ü felsefe, 2’si uluslararası ilişkiler, 2’si hukuk ve geri kalanları kamu yönetimi, ziraat mühendisliği, halkla ilişkiler ve tanıtım, arkeoloji, harita ve kadastro, jeoloji mühendisliği, çevre mühendisliği, eski çağ dilleri ve kültürleri, hemşirelik ve matematik bölümlerinde öğrencidir. Görüşmecilerin 6’sı İç Anadolu, 6’sı Akdeniz, 6’sı Doğu Anadolu, 4’ü Güneydoğu Anadolu, 3’ü Ege, 3’ü Marmara ve 2’si Karadeniz Bölgesi’ndendir.

3.3.Üniversiteli Öğrencilerin “Erkek”lik ve “Kadın”lık Anlatıları

Üniversitede okuyan kadın ve erkek öğrencilerin namus kavramını nasıl tanımladıkları irdelenmeden önce, görüşmecilerin kadınlık ve erkeklik anlatılarını nasıl şekillendirdiklerini ortaya koymak önemlidir. Bu çalışmada, kadın ya da erkek olmanın gerekliliklerini, “uygun kadınlıklar ve erkeklikler” temelinde anlamlandıran ataerkil düzenin özünün namus kavramına dayandığı savunulmaktadır.

Namus, her ne kadar çoğunlukla cinsellikle ilişkili olarak kavramsallaştırılsa da, namus adına işlenen kadın cinayetlerini araştıran çalışmalarda da görüldüğü gibi⁵ namus kavramı, kadının sadece cinselliğini değil, davranış biçimlerini, karşı cinsle arkadaşlık ilişkilerini yani özel alanın dışında da kadının kamusal hayattaki davranışlarını denetleyen ve biçimlendiren, heteronormativite ile yoğrulmuş eril tahakkümün tezahürü olarak da okunabilir. Cinsler arasındaki güç ilişkilerini meşrulaştıran namus kavramı, kadın ve erkeğin toplumsal hayatta eşitliğinin sağlanmasının önünde bir engel olarak durmaktadır. Namus bağlamında, kadın ve erkek olmanın bireylere yüklediği “sorumlulukların” ve “avantajların” izlerini görüşmecilerin anlatılarında görmek mümkündür.

Görüşmecilere erkek olmanın ve kadın olmanın ne anlama geldiği ve hayatlarında bunu nasıl yaşadıkları sorulduğunda erkek olmanın “rahatlık”, “kolaylık”, “yüceltilmiş olmak”, “bir adım önde olmak”, “belli haklar verilmiş insanlar”, “karlı bir noktada olmak”, “koruyan, kollayan”, “baskın karakter”, “özgür”, “karar veren”, “sınırları aşan” sözcükleriyle ifade edildiği; kadın olmanın ise “kısıtlanmak”, “anne olmak”, “baskılanan”, “ikinci sınıf vatandaş”, “güce tabi olan”, “birine bağlı olan” ve “sınır getirilen” sözcükleriyle tanımlandığı görülür. Görüşmecilerin deneyimlerinden ve gözlemlediklerinden elde edilen bu ifadelerde göze çarpan, erkek olma durumunun etkin ve yeterli bir özne olma haline denk düşen kelimelerle tanımlanmasına karşın; kadınlık durumunun kadının öznelliğini ortaya koyamayan, konduğu durumlarda ise “ikinci sınıf vatandaş” gibi ötekiliğini vurgulayan kavramlarla ve “esas” cinsin denetimine “tabi olma” durumuyla anlatıldığıdır. Kandiyoti’nin (1987, s.327) erkekliğin “*kazanılmış bir statü*” (*achieved status*) kadınlığına “*verilmiş bir statü*” (*ascribed status*) olduğu ifadesi, görüşmecilerin anlatılarında belirginleşmiştir. Erkeğin “erkeklik” statüsüne sahip olmak ya da bu statüyü elinde tutmak için sürekli yapması gerekenler bulunurken, kadının ikincilliğini ifade eden sıfatlarını pasif bir biçimde üzerinde

⁵Bknz; Koğacıoğlu, D., “The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey”, *A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol.15, No.2, (2004), 118-151; Yıldız Tahincioğlu, A.N., *Namusun Halleri*, Postiga Yayınları, İstanbul, 2011; Alışmayacağız: Namus Adına İşlenen Cinayetler 2003 Raporu, Kamer, We will not get used to! Killings in the Name of Honour 2003 Report, KAMER; Mojab, S., Abdo, N., *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

taşıması yeterlidir. Cinsiyetlere göre ayrışan etken-edilgen ikiliğinde belirtilen bu durum, kadını bir görüşmecinin şu sözlerinde açıkça görülmektedir:

“...Sanki biz erkeklerden biraz daha üstünüz. Biraz daha ilgiye, biraz daha şefkate, biraz daha naz çekmeye ihtiyacımız var gibi. Sanki biz hep birilerine bağlı gibiyiz. Kadın, birinin sana değer vermesine ihtiyacı olan biri bence. Ben öyle hiss ediyorum. İlgi gösterilmesi gereken bir varlık bence. Kadın olmak birinden ilgi, iltifat güzel şeyler duymak kadını iyi hissettiren şeyler bence. Annem mesela ne kadar güzel olmuşsun dediğinde mutlu olur. İlgilendi mi babam mesela mutlu olur diğer konularda mutlu olmasa bile. Kadınlar ilgi gösterilmesi gereken kişiler bence... Erkek olmak bir şeylerin mücadelesini vermek gibi bazen. Erkekler daha çok mücadele vermek zorunda kalıyor. Ben erkek arkadaşımın biliyorum. Beni memnun etmek için her şeyi yapıyor. Kadınların öyle bir şeyi yok. Sen seviyorsun. Ben kendim mesela sürekli ilgi ihtiyacı olan bir insanım. Sürekli benimle ilgilen, sürekli bana değer versin. Beni mutlu etmek için bir şeyler yapsın. Bir erkeğin kadın için elinden gelen her şeyi yapması önemli bence, erkek işte benim gözümde. Kadın için her şeyi yapan bir insan, koruyan kollayan. ...Mesela onun arkadaşı sana ters bir şey söylediğinde o seni koruyor. Seni tanıyor çünkü erkek arkadaşın. İnsanlara karşı seni koruyor, seni övüyor, ailesine karşı anlatıyor... Kadın her zaman sonuçta bir korunup kollanma üstünde tutulma potansiyeline sahip. O yüzden mutlu oluyorum. Bu bana değer verdiğini gösteriyor...”K8

Heritier (2013, s.13), kadınların zayıf, itaatkar, güce tabi ya da birine bağlı olmanın “doğal” kabul edilebilmesinin ve güçten ve otoriteden yoksun bırakılmasının gerçekleşebilmesinin yolunun kadınların aşağılanmasından geçtiğini belirtir; kadının erkekten daha aşağı seviyede olduğuna inandırıldığını savunur. Yukarıdaki görüşmecinin alıntılarında görülebileceği gibi, kadının kendini erkeğe kıyasla ilgi ihtiyacı ve korunup kollanma ihtiyacı olan biri olarak tanımlaması Heritier’in kadının aşağılanması bağlamında savunduğu görüşü destekler niteliktedir.

“Erkekliği” imleyen özelliklerden birisi de başta da belirtilen “koruyup kollayıcı” kişi olmasıdır. Görüşmecinin de ifadelerinde görüldüğü üzere kadın “sadece seven” iken erkek, kadın için sürekli bir şeyler yapması gereken “erkek”liğini kanıtlaması gerektir. Kadının kendini ifade edemeyen, kararlarını veremeyen ve erkeğin onu anlatmasına ve korumasına “ihtiyacı” olan bir cins olarak anlatılması cinslerin eşitsizliğinin bir göstergesidir. K8’in ifadelerinde “birilerine bağlı gibiyiz” sözleriyle anlatılanlar başka bir erkek görüşmeci tarafından kadınların “güce tabi” varlıklar olarak tanımlamasında yerini bulmaktadır.

“...Kadınların güce tabi olduklarını düşünüyorum. Yakın birkaç kız arkadaşımın duymuştum. Biz ne kadar güçlüyssek kendimiz şöyle başarılıyız deseler de muhakkak beyaz atlı bir prence muhtacız diye bir cümle kurmuşlardı. Eşit olmalarına inanıyorum ama bir yandan da bir şeye tabi olmaları gerektiğini düşünmüyor değilim yani...” E21

Kadının tüm başarılarına, kendini güçlü hissetmesine karşın eksik, yetersiz bir cins olarak görülmesi, başka bir cinsin himayesinde yaşamaya “muhtaç olması” ile gerekçelendirilir.

Cinslerin birbirini “tamamlaması” sözleriyle eşitsizliğin, tahakkümün meşrulaştırıldığı, erkek görüşmecilerin kadınları “korumak ve kollamak sorumluluğu” adı altında denetlediği görülür. Erkek bir görüşmeci, kadın olmanın çok daha zor ama erkek olmanın da belli zorlukları olduğunu kendisinden büyük bir kız kardeşi olması bağlamında açıklarken (E22); başka bir erkek görüşmeci kız kardeşlerine “kol kanat germeye çalıştığını”(E5) ifade eder. İki görüşmecinin de söylediklerini “koruyup kollama sorumluluğu” bağlamında başka bir erkek görüşmeci şu şekilde örneklendirir:

“...Erkek olmak sorumluluk bence. Arkada ailenden kalanlar varsa ya da bakmakla yükümlü olduğun insanlar varsa büyük bir sorumluluk erkek olmak... Mesela ablam. Büyük ablam nişanlı, bu yaz evlenir. Ama diğer küçük ablam, benim mesuliyetimde. İşte abim de evli. Evin tek bekar erkeği olarıktan bana kalıyor...”E10

Erkeğin “erkeklik” konumuna ulaşmasının en önemli tamamlayıcılarından biri, yukarıdaki alıntıda belirtildiği üzere erkeğin kendine kan bağı ile bağlı bulunan kadınları “koruyup kollaması”dır. Görüşmecinin “sorumluluğundaki” iki kadından bekâr olanı erkek kardeşin sorumluluğundayken diğerinin nişanlı ve bu yaz evlenecek olması onun sorumluluğunun evleneceği erkeğe “devredileceğini” anlatmaktadır. Görüşmeci, kendini ablalarından sorumlu hissetmesinin nedenini babasının yurt dışında olmasına ve diğer abinin evli olmasına dayandırmaktadır.

Kadının baba, erkek kardeş ve koca üçgeninde bir “koruyucu kollayıcı” erkeğin himayesinde olmasını, kadının kendi başına bir kimlik oluşturmaktan uzak oluşunu Bourdieu (2001, s.42,43), sembolik malların üretiminde ve yeniden üretiminde kadının yalnızca bir nesne olarak görüldüğünü iddia ederek destekler. Kadınlar, evliliğin temel araç olarak kullanıldığı bu ataerki toplumsal düzende anlamları kendileri dışında inşa edilen semboller olarak erkeklerin sahipliğindeki sembolik sermayenin sürdürülmesine ve artmasına *yalnızca* katkı sunar.

Kadının araçsallığına karşın erkeğin toplum tarafından “önemli cins” olarak tanımlanması erkeklige yüklenen sorumluluklar ve görevlerle ilgilidir. Bir kadın görüşmecinin erkekleri “toplum tarafından yüceltilmiş” (K5) insanlar olarak tanımlamasına başka bir görüşmeci şu şekilde katkı sunar:

“...Kız arkadaş olsun, herhangi biri anne de bile olsun hep böyle seni bir yüceltme olayı var. Bu bilir, bu iyi yapar, kötü bir şey yapmaz. Halbuki kötü şeyler⁶ yapıyoruz ama örtüyoruz yani...” E22

⁶ G22'nin burada “kötü şeyler” olarak belirttiği aslında ailesinin “kötü” olarak nitelendirdiği içki, sigara, kadın ve zina konularıdır. Annesinin “kötü” şeylerin biri olarak belirttiği kadınlar konusunda söyledikleri çarpıcıdır: *“...Annem kızlarla olan ilişkilerime çok kötü bakar. Yapma oğlum, hiç bulaşma der yani... Kadınlara güvenme kadınların hepsi şeytan. Hiçbir kadına bakma sen o kadına bakarsın, onların ağabeyleri de seni kız kardeşine bakar...”* Konunun bu boyutuna namusun cinsiyetlendirilmiş görünümünde bakılacaktır.

Görüşmecilere erkek olmanın onların hayatı için ne anlama geldiği sorulduğunda erkek görüşmecilerin biri, çocukluğuna dair bir anıyı paylaşmış ve “erkekliğin” yüceltilen, önemli kılınan haline somutluk ve canlılık kazandırmıştır:

“...Erkek olmak deyince gece vakti teyzem geliyor. Çünkü ben gece vakti acıktığımda a o erkek çocuğu yok düşer, ne istiyorsa verin falan, yesin yesin. Erkek çocuğu o, evet biraz üstünlük geliyor, rahat bir çocukluk geliyor...”E28

“Erkekliğin” yüceltilen ve önemli kılınan görünümüne birçok görüşmecinin anlattısında rastlamak mümkündür. Erkeğin daha doğar doğmaz bir “saygınlık” belirteci olması, aşağıda ifadelerine yer vereceğim görüşmeci için ayrımcılığın temelidir:

“...Bir erkek çocuğu doğması özellikle Mardin gibi bir yerde böyle bir prestij sahibi hissediyor insan kendini. Bir erkek oğlum var falan. Şeyden geliyor hani, soyum devam edecek bu fikirden geliyor. Zaten küçüklükten onlara bir şey veriliyor... Daha büyük bir prestij sahibisin daha rahatsın bir kere...”K26

Erkek olmanın kadın olmaya göre ayrıcalıklı bir konumda olmasını görüşmeci, soyun devamının erkekten geleceğine olan ataerkil inançla belirtir. Bir erkek görüşmeci, üniversiteye başlamadan önceki fikirlerinden bahsederken kadınlık ve erkeklik arasındaki farkın erkeğin soyun devamını getirecek cins olmasından kaynaklandığını belirtir:

“...Lisans eğitimimden önce erkeklik ve kadınlık arasında baya belirli çizgilerin olduğunu düşünüyordum. Yani mesela bir ailede erkek çocuğu olmadığı zaman kadınların kendi arasında bu ocağı sönmüş, soyun devamı olmadığını söylüyorlardı. O zaman ben düşündüğüm zaman onlara katılıyordum. Eğer ki soyluluk soyun devamı erkekten geliyorsa adamın ya da kadının erkek çocukları yoksa sadece kız çocukları varsa onlar da başkalarına gidecek evlenmek için. O zaman adamın evi barkı ya erkek kardeşlerine kızların amcalarına kalacak ya da onlar da olmazsa en yakın akrabasına kalacak. Demek ki soyun devamı olmayacak. O zihniyette düşünüyordum. Erkek çocukları olmayanlara dua etmeye giderlerdi adak falan adanırdı erkek çocukları oldu diye boğalar kesilir. Erkeklik onlara göre tanrının verdiği bir şey...” E31

“Dua etmek, adak adamak ve boğa kesmek” gibi ritüellerin erkekliğin yüceltilen anlamlarına işaret ettiği görülmekte ve bu önemin ataerkil bir soy sistemine dayanan bir anlayıştan beslendiği açıkça ortaya konmaktadır. Babasoylu sistemde, kadına ve erkeğe üreme bağlamında verilen değerlerin cinsiyetçiliğini Delaney (1991, s.8) iki masum imge olarak görülen tohum ve toprağın aslında nasıl da hiyerarşik bir biçimde ve etken-edilgen dikotomisinde farklı değerler taşıdığını belirtir. Bu imgelerin anlattığı şey, erkeğin yaratmaya dair tanrısal bir güç taşıdığı ve kadının bu süreçte bir hazne görevi gördüğüdür. Batıda üremeye dair yüzyıllardır egemen bir inanış olarak tohum-toprak imgesinin Türkiye’de de tezahürlerini toplumsal yaşantıda görmek mümkündür.

Mitchell’in (1971, s.64-65) ataerkillik için, “erkeğin gücünü kurup kontrolü sürdürdüğü cinsel bir politika” tanımlaması cinslerin eşitsizliğinin temelinde dair bir bakış açısı sunar.

Görüşmecilerinin anlatılarında ortaya konan erkekliğin rahatlığa, kolaylığa işaret eden yapısı, ataerkil sistemden erkeklerin sağladığı yararı ve o sistemden aldıkları payın, karın ya da kazancın ne kadar büyük olduğunu aslında açığa çıkarır. Connell de (1995,s.79) erkeklerin önemli bir çoğunluğunun kadınların ikincilliği ve baskılanmasından kaynaklı ataerkil bir kazanç (*patriarchal dividend*) sahip olduklarını iddia eder. Connell (1995, s.82) erkeklerin ataerkiden sağladıkları bu yararın yalnızca maddi olmadığını (zengin kapitalist ülkelerde erkeğin ortalama gelirinin kadının ortalama gelirinden iki kat olduğuna işaret ederek) onur, saygınlık ve yönetme hakkı bağlamında da erkeklerin ataerkil bir kazanç sağladığını ifade eder. Bu durum, erkeklerin ataerkil sistemden sağladıkları yararın yalnızca ekonomik boyutta değil aynı zamanda erkeğin kadının bedeni, cinselliği ve kimliği üzerindeki tahakkümünü de içerdiği yorumunu yapmaya olanak tanır. *Hegemonik erkeklik* kavramını ortaya attığı *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* kitabında Connell (1987, s.215) erkeklerin bu ataerkil güçten keyif aldıklarını ve bunun onlara dışarıdan bir güç tarafından, doğadan ya da geleneklerden hatta kadınların kendilerinden geldiğini düşündüklerini fakat asla bu durumun kadının toplumdaki ikincil durumundan kaynaklandığını düşünmek istemediklerini belirtir. Hegemonik erkekliğin, kadının ikincilliğini ve erkeğin tahakkümünü sağlamlaştırması bağlamında tezde iddia edilen namus kavramının heteroseksizmi ve ataerkilliği güçlendiren yapısı ile benzerlik taşıdığı düşünülebilir.

Genel olarak erkeklerin ve heteroseksüel erkeklerin toplumsal yapıdan avantaj sağladıklarını belirten Connell (1987, s.xi) 1970lerde Amerika’da başlayan "erkek hareketi" ile erkeklerin bu toplumsal avantajların onlar için bir bedeli olduğunu ve aynı zamanda adaletsizliği farkederek bazı erkeklerin miras aldıkları erkeklik konumundan dolayı rahatsız olduğunu ifade eder.

Görüşülen 12 erkek arasında yalnızca 2 erkek içinde bulunduğu erkeklik konumuna dair rahatsızlıklarını açıkça dile getirmiştir. Diğer erkeklerin erkek olmaya ilişkin bir eleştiri getirmediği ve “erkek olma” ölçütlerini yerine getirmeye çalışarak var olan toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üreten söylemlerde buldukları gözlenmiştir:

“...Toplum olarak bize verilen bir cinsiyet var. Erkek için mesela bize atfedilen bir rol var. O rol doğrultusunda hareket etmeye çalışıyoruz. Onun rolünün dışına çıktığınız zaman toplum tarafından tuhaf karşılanıyoruz, dışlanıyoruz mesela. Bu yüzden o rollerin dışına çıkmamak gerekir. Ben yapmaya çalışıyorum bu rolleri. Öyle doğup büyüdüğüm için çocukluktan beri sen onunla büyüdüğün için sen onu fark etmiyorsun artık. Çok bir şey ifade etmiyor artık onun hayatında. İsteyip istemeyerek yapma gibi bir durum yok artık...” E19

Verili toplumsal cinsiyet rollerini üstlenmekten kaçınan ya da ataerkil sistemden, erkek olmaktan dolayı kazanılan avantajlardan rahatsız olan görüşmecilerden biri cinsler arasındaki adaletsiz durumu şöyle açıklar:

“...Tek erkek olduğum için annem daha çok beni kayırırdı. Belki bu birçok ailede olmuştur. Bu belirli bir yaştan sonra aklım ermeye başladıktan sonra ben bundan rahatsız olmaya başladım. Anne bana böyle yapma. Çünkü karşı tarafı da görüyorum, rahatsız oluyor. İki tane ablam bu durumdan rahatsız oluyor. Bazen ben bile kötü oluyordum. Ben kayırılmak istemem, ben de aslında bundan rahatsızım. Eşit davransın. Hele anneannemde bu daha fazla...” E16

Görüşmecinin ifade ettiklerini derin sorgulamalar ve eleştirilerle daha öteye götüren başka bir erkek görüşmeci, erkek olmanın sağladığı kolaylıkları ve zorluklarıyla beraber erkekte oluşturduğu erkeklığe dair kırılma anlarını, erkeğin içinde bulunduğu çelişkili durumu şu şekilde betimlemektedir:

“...Erkek olmak zor bir şey aslında çok kolay bir şey. Bazı şeyleri düşündükten sonra zor bir süreç haline geliyor. Erkek olmak her gün bazı konularda mücadele etmeni gerektiren bir şey namus kavramı devreye girdiği zaman. Çünkü erkek olmak iktidar olmak demek. Bu sana öğretilmişlik olarak var. Toplum olarak bu konum doğal olarak elinde yani. Kurduğün ilişkilerin birçoğunda da bu var. Ama bunları sorgulamaya başladığın zaman bunlarla mücadeleye girişmek belki kadınlarınki kadar değil ama erkeklerin de ciddi bir zorluğu var. Aslında erkeklerde bu durum şizofrenik bir durum yaratıyor. Şimdi bir öğretilmişliklerimiz var bizim. Bu öğretilmişliklerin sağladığı çok ciddi kolaylıklar var. Egemen olmanın o kadar ciddi rahatlığı var ki. İlişkiler içinde istediğin gibi davranabiliyorsun. Sorumsuzlukların o kadar ciddi bir sorun yaratmıyor. Yani çok daha rahatsın. Oldukça karlı bir noktayız erkek olarak. Ama başka bir noktadan baktığın zaman bu kar aslında hoş olmayan bir kar. Çünkü başkasının zararından edinilmiş bir kar. Buradan sorguladığın zaman kendini suçlu hissettiğin noktalar oluyor. Yani ama bu suçluluk hissetmekle beraber senin hayatında ne kadar değişiklik yaratıyor dersen bu çok tartışmalı bir nokta oluyor hani. Şöyle oturup düşündüğümüz zaman konuştuğumuz zaman mesela birisi sana şu anda olduğu gibi bu soruları yönelttiği zaman o zaman daha makul şeyler düşünüyorsun. Daha güzel şeyler söylüyorsun. İşin teorisini lafını kolay yapıyorsun yani... Hani mesela toplum içinde toplumsal olarak yürütülen mücadelenin pratik görünümünü örgütlemek çok daha kolay. Herhangi bir mesela kadın eylemi gerçekleştirmek, ya da bir kadın dayanışması yaratmak ya da bunu gündeme alan bir yazı yazmak bunlar kolay şeyler bence. İnsanın kendisini değiştirmesinden çok daha kolay. Bu konuda çok güzel teoriler geliştiren erkekler tanıdım aydın ama hayatında bunu o kadar da yedirememiş olduğunu görüyorsun. En başta kendinden görüyorsun zaten. ...”E6

Görüşmecinin “başkasının zararından edinilmiş bir kar” ifadesi Connell’in ataerkil kar kavramı ile birebir örtüşür. Görüşmeci, kadının ezilmesinden kaynaklı avantajların onda yarattığı rahatsızlığı açık bir biçimde dile getirebilirken bu avantajları ilişkilerinde kullanmaktan kaçınmadığını, teorik anlamda söylediklerinin pratik hayatında kolay bir şekilde karşılığını bulmadığını ifade etmektedir. Teoride “makul erkeklikler” inşa etmek görüşmeciye göre inşa edileni değiştirmekten çok daha zordur.

Erkeklerin ataerkil karla beraber ilişkilerinde daha rahat olduğu ve sorumsuzluklarının kadınlara göre daha affedilebilir olduğu başka görüşmecilerin anlatılarında da dile getirilmiştir:

“...Günümüz Türkiyesinde Müslüman olan bir ülkede çok avantajlı bir şey gibi geliyor. Neden? Çünkü eşinizi seçme konusunda, işinizi seçme konusunda, nerde yaşamak istediğiniz konusunda özgürsünüz ve ne yaparsanız yapın bir tık daha artularınız vardır. Kadının yaptığı çapkınlık nasıl addedilirken erkeğin birçok kadınla birlikte olmuş olmasının çapkın deriz mesela ama kadına çok daha farklı bir ithamda kullanırız...” K13

“...Kadın olunca böyle bir çekingenlik hani sen kadınsın. Birazcık geri dur mantığı oluyor. Erkek olunca ise, erkek hani erkektir. Erkekler her şeyde daha rahat davranıyorlar erkek oldukları için. İnsan ilişkilerinden tutun da yaşamaya kadar verdikleri kararlara kadar. Kadınların bu konuda biraz daha kısıtlandıklarını düşünüyorum...” K1

“Baskın olmak” ve “kısıtlanmak” sözcükleriyle ifade edilen kadın ve erkek olmanın farklılıkları K1’in ebeveynlerin çocuklarına verdiği tepkileri karşılaştırmasında da görülür:

“...İki kardeş var, biri kız biri erkek. Biri akşam dışarı çıkabilirken arkadaşlarıyla gezmeye vs. bu erkek olursa izinleri daha rahat koparabiliyor ama bayan olursa fazla izin alamadığını düşünüyorum. Daha sonra karşılıklı ilişkilerde aşk ilişkilerinde annelerimiz babalarımız bu konularda bayanlara fazla taviz vermezken erkek çocukları sevgilerini anne babalarıyla tanıştırabiliyor. Bu konuda daha rahat olduklarını düşünüyorum. Bu da erkek olduklarından kaynaklanıyor diye düşünüyorum...” K1

Anne babaların cinsiyet farklılığından dolayı kadın ve erkeğe farklı davranması görüşmecilerin çoğunun vurguladığı konulardan biridir. Cinsiyetlerinden ötürü ayrımcılığa uğradıklarını ifade eden kadın görüşmeciler, bu durumun nedenlerinden birinin anne babalarının farklı tutumları olduğunu belirtmiştir. Erkeğe gösterilen rahatlığın kadındaki karşılığı bu alıntılarda hep baskılanmak ve sınırlandırmak olarak belirtilmiştir:

“...İki tane küçük erkek kardeşim var. Bizim aile her zaman eğitime çok önem veren ama sadece bir tık erkek çocuğu olmasından kaynaklı rahat bir ebeveyn görüyorum karşımda. Kız çocuğu karşısında her zaman daha bir tutuğuz hani gitmesin, arkadaşında kalmayın, sanki başına bir şey gelecek ama erkek çocuğu konusunda biraz daha rahatlar. Bunun erkek çocuklarına daha fazla önem vermekten kaynaklanmadığını biliyorum, sadece erkek olduğundan dolayı tecavüze uğrama ihtimali yok onlara göre ya da başına kötü bir şey gelme ihtimali yok. O kötü bir şey nedir? Kadının kendi cinsiyetiyle ilgili bir şeydir, saldırıya uğrayabilir, tacize uğrayabilir, kaçırılabilir. Dediğim gibi daha çok namus dedikleri şeye atfedilen değerlerle ilgili bir sıkıntı...” K13

“...Kadın olmak zor bu ülkede... Sokağa çıkarken bile bunun zorluğunu yaşıyoruz. İnsanların bakış açısı, davranışları falan, sekizden sonra dışarı çıktığında bile laf atıyorlar falan filan. Gerçekten zorluk yaşıyorsun elbette. Aslında ailem sorun yaratmıyordu bu tür konularda da ama yine de bir erkek çocuğuna göre daha rahat hareket edemiyorsun tabii ki. Mesela akşamları dışarı çıkamıyorsun onlar gibi ya da bir arkadaşında, erkek arkadaşında kalamıyorsun gibi sorunlar elbette yaşıyorum ailemde...” K15

“...Erkek olmak daha özgür olmak bence bu ülkede. Aile onun her dediğini yapıyor. Erkek nasıl olsa her istediğini yapabilir, af edersin her haltı yiyebilir. Çevremde bunu çok gördüm mesela. Amcamın oğlu her istediğini yapabiliyor. Babası istediklerini ikiletmiyordu mesela. Parkta oturuyorlardı sabaha kadar. Hiçbir şey

demiyorlardı. Ama kızı yapsa mesela ona karşı çıkarlar. Neden? Kız çünkü. Halbuki alakası yok. O da parkta arkadaşıyla oturabilir. Çevreden zarar görecektir düşüncesi de var burada hak veriyorum. Kızıma bir zarar gelir diye düşünüyorlar. Erkekler kızlara göre daha çok olanaklara sahipler. Mesela aileden kalan bir miras olsun erkeğe daha çok düşüyor kıza daha az düşüyor. Halbuki o da evlat o da evlat yani. Kendi babamın ailesinden gördüm bunu. Erkekler daha çok olanaklara sahipler, daha çok sınırları aşabiliyorlar. Kızlara belli bir sınır getiriyorlar niye bilmiyorum...”K24

Görüşmeci (K24), kadınların başlarına bir “zarar” gelmemesi için aileleri tarafından kısıtlandığını ifade ederek bunlara hak verdiğini de belirtmektedir. Ataerkil düzenden “zarar” görenler kadınlar olurken, Connell’e atıfla karını ise erkekler elde etmektedir. Kadınların “başlarına bir şey geleceği” korkusuyla sınırlandırılması, kendilerine “dikkat etmeleri” için uyarılmaları, sistemi sarsmamakta daha da kötüsü kadınlık ve erkeklığe dair yargıları daha da pekiştirmektedir:

“...Bir kızın gece on ikide eve dönmesiyle erkeğin gece on ikide eve dönmesi her zaman aynı şey olmamıştır. İki kişi dışarı çıkacaksa erkeğe pek denilmez kendine dikkat et diye kıza der. Erkeğin bir saldırıya falan uğraması çok zor. O yüzden kadın daha bir baskı altında toplumda...” K26

Kadın ya da erkeğin özne olduğu eylemler ya da durumlar (dışarı çıkmak, arkadaşında kalmak, sevgilisini ailesine tanıştırmak gibi) eş değer de olsa, görüşmecilerin anlatılarında görüldüğü gibi cinslere verilen tepkiler yaşanan duruma bağlı olmaksızın bireylerin cinsiyetine göre farklılaşır. İki görüşmeci (K13 ve K26) bunun nedeninin kadının tecavüze uğrama ihtimalinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Görüşmecilerden birisi (K13), erkeklerin “baskın” ve kadınların itaatkar ve baskı altında olmasının ailelerin bu farklılaşan tepkilerinden kaynaklanabileceğine dair çıkarımlarda bulunmamıza katkı sağlamaktadır:

“...Kız çocuğunun ailenin dediğini yapmaya daha bir eğilimi varmış gibi. Bir de böyle bir şeyimiz var, sanki erkek çocuğu hep asidir. Erkek çocuğu vurur başını gider her zaman dediğini yapmak lazım da kız çocuğu dizimin dibinde kalır gibi bir anlayışımız var mesela. Bunların hepsinin kadın olmaktan kaynaklandığını düşünüyorum...”K13

Kadın ve erkek olmanın görüşmeciler için ne anlama geldiği sorulduğunda sıklıkla yapılan şey, cinsiyet farklarına değinerek bir tanımlama yapmak olmuştur. Bu tanımlamalarda en fazla sarf edilen sözcük kadın olmak için kullanılan “sınırlanmış, kısıtlanmış ve baskılanmış olmak”tır. Bu nedenle kadın ve erkek olmak anlatılarından yola çıkan bu çalışmada namus kavramının “toplumsal cinsiyet sınırları dahilinde yaşamak” biçiminde yorumlandığı gözlenebilir. Sınırlandırmanın karşı tarafında erkek olmak için görüşmeciler tarafından belirtilen baskın sözcüğünü bir erkek görüşmeci, kişisel bir karakter olarak yorumlamakta ve hatta kendi burç özelliği olarak görmektedir:

“...Erkek olmak deyince toplum olarak yaklaşıncaya böyle bir baskın karakter vardır. Ben de burç özelliği mi bilmiyorum ama öyle bir baskın olma durumu var. Erkek olmak güç olarak da bakınca daha baskın olmak gibi bir şey...” E12

Görüşmecinin (E12) bu yorumu, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü bireyselleştirerek ataerkilliğin ve cinsiyetçi düzenin görmezden gelinmesine yol açacaktır.

Baskın olmakla anlatılan erkeklik durumu, erkeğin kadının bedeni, cinselliği, çalışması ve kimliği üzerinde karar vermesi ile ilişkilidir. Kadın ile dolaylı olarak ilgili ya da daha genel konularda verilen kararlar da olsa bunlar, cinsiyetçi olan kısım erkeğin karar mekanizmalarındaki asıl unsur olmasına karşın kadının bu mekanizmadan dışlanmasıdır. Bir kadın görüşmeci erkeklerin belli haklarla donatılmış olduğunu belirterek erkeklerin kadınlar hakkında birçok konuda karar vermesinin tuhafılığından bahseder:

“...Erkek olmak? ... Belli görevler yüklenmiş ve toplum tarafından yüceltilmiş insanlar. Görevlerden çok haklar olarak düşünüyorum. Mesela işte aldatma hakkı vardır bir erkeğin gezip dolaşıp geri gelme hakkı vardır. Çalışıp çalışmama kararını kendisinin vermesi hatta eşinin çalışıp çalışmama kararını kendisinin vermesi hakkı vardır. Kadınlarla karşılaştırsak zorlukları olduğunu düşünmüyorum. Kadın olmak aynı zamanda hizmetçisi olarak görüldüğü için toplumumuzda erkeğin daha zor mesela. Kadın evde birçok tamam bunu insanlar ne kadar öyle olmuyor gibi gösterse de toplumumuzun büyük kısmında kadın yemek yapar, kadın çocuklara bakar, kadın evinde oturur, kadın aldatmaz, kadın eşi nereye isterse oraya gider mantığıyla bakıldığı için daha fazla o görevi var...” K4

Kadın olmanın erkek olmak üzerinden anlatıldığı örneklerde, kadın erkeğin ötekisi olarak tanımlandığından kadın olmak da erkeğin yaptıkları ama kadının yapamadıkları üzerinden betimlenir; ancak erkek olmanın kadının yaptığı ama erkeğin yapamadığı eylemler üzerinden anlatıldığı durumlar söz konusu olmaz. Erkeklik tek başına anlatılan bir cinsiyet kimliği durumu olarak görülürken, kadınlık erkeğe göre anlatılan, “erkeğin ötekisi” şeklinde kurgulanandır. Kadın bir görüşmecinin kadın olmayı erkeklerin dışarıda geceleri rahatça gezmesine karşın, bir kadının gezememesi olarak anlatması bu anlamda değerlidir:

“...Benim için kadın olmak erkek olmak ayrılmamalı. Ama erkek diyince daha özgür, özgürlüğü ifade ediyor sanki erkek olmak. İsteddiği zaman istediğini yapmak belki. Gecenin birlerine ikilerine kadar dışarıda gezilebilir. Bunu yapamadığımdan dolayı belki böyledir. Gecenin ikisinde dışarı çıkıp gezemem. İşim var da mı ya da gezmem gerekir mi gerekmez ama hiç yapamadığım için erkek olsaydım yapardım falan diye düşünmüşlüğüm çok vardır. Aslında erkek olmak istemem ama sırf bu yüzden erkek olsaydım da gezseydim dediğim zamanlar oluyor. Çünkü kadınlar üzerinde çok büyük baskı var. Mesela bu kıyafet, bu kıyafeti orda giyemem ben. Bir şey yok bir tayt mesela ama insanlar iğneleyici bakıyorlar. Yozgat için konuşuyorum. Burda da var mı? Burda da varsa bile ben görmüyorum herhalde ilaki vardır da oraya göre burası çok daha geniş...” K14

Kadın olmayı erkeklerin aksine dışarıda rahatça gezememek bağlamında açıklayan görüşmecinin (K14) söylediklerini başka bir yönden tamamlayan başka bir görüşmeci (K33), kadın olmayı “yurt dışına tek başına gidememek” olarak tanımlamıştır:

“...Mesela kendi yapamadığım bir şey söyleyeyim. Yurt dışına gitme konusunu kadınlar arasında konuştuğunda bir grupla gidilmesi görülür. Tek başına yurt dışına giden bir kadın biraz zor görürsünüz, biraz çılgındır falan. Benim bütün erkek arkadaşlarım mesela yurt dışına gittiler teker teker üçer ay yurt dışında kaldılar. Onların mesela herhangi bir korkusu oluşmuyor. Bizde ne var? Arabada bile yalnız kalsam acaba bana bir şey olur mu korkusu var. Yurt dışına çıkacağım mesela ya gittiğim yer o kadar iyi olmazsa diye düşünüyorsunuz. Bana zarar gelebilir dışarıda kalırsam. Mesela bir kız arkadaşımın yurt dışında ilk ayarladığı yer olmamış gecenin bir yarısı sokağa atmışlar. Mesela böyle bir durumda erkek için problem yoktur. Sokakta yatar uyur, ama böyle bir şeyi kadının yapabilmesi çok zor oluyor. Çünkü erkekleri bir tehdit unsuru olarak görmüyorum ama çoğu zaman bir tehdit unsuru oluşturabiliyorlar...” K33

Kadın olmaktan kaynaklanan baskının kadının kıyafetleri ve hareketleri üzerinde kendinin karar verememesine, toplum içindeki davranışlarını kısıtlamasına ve kendi öznelliğini ortaya koyamamasına dek varan sonuçları vardır. Annesi ile babası ilkokulda boşanan bir kadın görüşmecinin “başlarında erkek olmadan” yaşamanın kendisi için birçok zorluğu olduğundan bahsederken çevreden gelen baskının varlığına işaret eder:

“...Kadın olmanın evet benim hayatımda yarattığı birçok zorluk vardı. Mesela öncelikle annemle babamın boşanma sürecinde yaşadım zorluğu ilkokul ikiye üçe giderken. Daha sonraki yıllarda da yaşadım öğretmenlerim tarafından yaşadım çünkü kız çocuklarını koruyan bir erkek olmadığı zaman kendilerini koruyamaz ya da anneleri onları koruyamaz şeklinde bir algı olduğu için daha çok yükleniyorlar, daha çok ezme politikası uyguluyorlar...” K27

“Başlarında bir erkek olmadan” annesiyle beraber yaşayan bir kadın görüşmeci (K27), kadının kendi başına bir kimlik oluşturma çabasına toplumun “ezme politikaları”yla tepki geliştirdiğinden bahsederken, kadının ataerkil çekirdek aile dışında var olma mücadelesine karşı gösterilen tepkileri de ortaya koyar. Görüşmeci (E31), ninesiyle yaptığı bir konuşmada kadının yalnız başına bir aile içinde “var olmadan” yaşamasının pek de uygun karşılanmadığı sonucuna vardığını belirtmiştir. Bu durumun nedeni “laf çıkma” korkusudur. Kadını aile içinde konumlandıran, ailenin dışında hayat olabileceği ihtimalini sürekli göz ardı eden ataerkil düzenin kimi görüşmeciler tarafından da desteklendiği görülmüştür:

“...Kadın olmak iyi bir anne olmaktır bence. Eşine sevdiğine değer veren, huzur ortamı sağlayan bir bireydir kadın. Zaten bu ikili ilişkilerde çok önemli, arkadaşlık olabilir, evlilik olabilir. Karşılıklı mutluluk özlenen kelimeleri sürekli dile getirmek, onu sevdiğini her defasında belli etme ve ona güven duygusu verme...” E10

Görüşmeci (E10), kadın olmayı anne olmakla eşleştirirken anne olmayan kadınların eksik olabileceğini ya da henüz tam kadın olamadığını belirtir. Kadının anne olmasını görevler ve sorumluluklar bağlamında değerlendiren başka bir erkek görüşmeci, toplumsal olarak inşa

edilmiş anneliği özcü bir yaklaşımla değerlendirerek kadının anneliğini yaradılıştan gelen bir farklılık olarak görür:

“...Yani en azından çocuğun büyütülmesi ya da bir insanın yetişmesi bir canlının yetişmesi bir kadının erkeğe göre çok daha iyi yaptığı bir şeydir bence buna da yaratılış diyebiliriz. Burada bence kadına bir görev düşer. Bu diğer yaşamından fedakarlık yapması anlamına gelmiyor; bu insanın diğer bir insan için ki bu onun çocuğuyusa özellikle bu onun görevidir artık. En insani görevidir...” E2

Bir görüşmeci (E2) kadının kadın olmaktan kaynaklı biyolojik özelliklerinin anne olmak için gerekli ve yeterli olduğunu iddia ederken, başka bir erkek görüşmeci kadın olmanın ne kadar zor olduğunu annesini anlatarak açıklar. Görüşmeci, “anne” olmak istemediğini söylerken aslında babalık rolünün anneliğe “uygun görülen, yakıştırılan görevlerden” ne kadar azade olduğunu ortaya koyar. Annenin çocuğu bakıp büyütme gibi “manevi yükümlülüğüne” karşın, babanın para kazanıp çocuğuna para verme gibi maddi bir yükümlülüğü bulunur. Bir erkek görüşmecinin anne ve babasının farklılaşan pratiklerine dair paylaştıkları bu bağlamda önemlidir:

“...Anne olmak baba olmak çok farklı şeyler. Mesela ben üç yıldır üniversitedeyim öncesi de var. Babamla hiç konuşmadım telefonda hep annemle. Ama babam şey değildir hani konuşmayız ama biliriz her şeyi. Konuşmadan hallederiz yani. Paraya mı ihtiyacın var tamam para gönderiyor ama ondan sonra naptıyon nasılsın yok paraya mı ihtiyacın var tamam para gönderiyor...” E2

Emeğin cinsiyete göre ayrışmasını yeniden üreten bu anlatılar, kadının anne olmasını sorunsallaştırmaktan çok uzaktır. Anne olmanın ne kadar zor olduğunu ya da kutsal bir görev olduğunu söylemek, kadınlığı annelik ile sabitleyerek kadının bağımsız bir varlık olarak ele alınmasını zorlaştırır. Cinsiyetçi iş bölümünde kadının anne ve eş olarak yerinde tutulmasını ve eril sistem tarafından baskılanmasını Eliade'nin “Kutsallaşmanın olduğu her yerde tahakküm vardır.” Sözleri bağlamında düşünmek gerekir. (akt.Berktaş, 2011, s.68-69) Anneliğin cinsellikten arınmak olarak algılandığı bir perspektifte cinselliğinden vazgeçen kadınların da kutsallaştırıldığı görülür. Kocasını tarafından aldatıldıktan sonra sekiz çocuğu ile tek başına kalan bir kadının hikayesini anlatan bir görüşmecinin (E31) kutsallık ve cinsellik bağlamında söyledikleri bu bağlamda önemlidir:

“...Benim bildiğim bir aile var. Yanılmıyorsam sekiz çocuğu var kadının. Kadının sekizinci çocuğu olduktan sonra eşi bırakıp gidiyor. Kadın genç aslında. Bu çocuklar işte anneleriyle beraber yaşadı. Babamın akrabası. Ona çok değer veriliyor. Bunun eşi sekiz çocukla kadını bıraktı gitti. Tek başına kaldı, baya mücadele verdi, bir de evlenmedi. Bu çok önemli, evlenmedi. Evlenseydi bu kadar kutsallaşmazdı. Çünkü cinselliği bırakmış. O yüzden kutsallaşmış zaten...” E31

Kutsamanın bir tahakküm ilişkisi barındırdığı ataerkil düzende, kadınlık anne olmak ve ona yüklenen anlamlar üzerinden anlatılır. Başka bir erkek görüşmecinin anne olmanın

zorluklarına dair aktardığı düşünceler, bir yandan kadını anne olarak yaptığı işin zorluğundan dolayı kutsarken diğer taraftan da anneliğe yakıştırılan bakıp büyütme rolünün kadının üzerinde kalmasına ve babalığın bakıp büyütmekten farklı bir anlamlar dizgisinde sabitlenmesine yol açmaktadır:

“...Anne olmak istemezdim... Dört çocuk doğurdu. Sabah akşam çalışıyor. Babama iyi olmak istiyor, bize iyi olmak istiyor ve bunun arasında da etrafına iyi olmak zorunda, bütün akrabalarla ilişkilerinde. Bizi iyi birer birey olarak yetiştirmek zorunda. Cefakar vefakar yani öyle söyleyeyim...” E22

Chodorow, kadının annelik rolünün kadının özel alandaki esas yerini belirlediğini ve özel alan ile kamusal alan arasındaki yapısal farklılığa temel oluşturduğunu savunur. Araştırmacı, bu alanların hiyerarşik olarak oluştuğunu vurgulayarak kültürel ve politik olarak kamusal alanın özel alana egemen olduğunu ve dolayısıyla erkeklerin de kadınlar üzerinde egemenlik geliştirdiğini belirtir. Eril tahakkümün nedenini anneliğin üretilmesinden hareketle kamusal ve özel alan ayrımı ile gerekçelendiren Chodorow (1999, s.10-11) kadının anneliğinin emeğin cinsiyete göre ayrışmasının da temeli olduğunu tartışır. Kamusal ve özel alan ayrımı, annelikle beraber bir taraftan yeniden üretilirken diğer taraftan kadının özel alanda belli alanlarda söz sahibi olması da olanaklı hale geliyor:

“...Evin içinde olduğu zaman kadınların elinde bir iktidar olduğunu düşünüyorum. Ben en yakınımam amcalarımın eşlerine baktığım zaman kadınların da bir iktidarı olduğunu görüyorum ama ev içinde. Görünmeyen iktidar yani. Dışarıda herhalde bir erkeklik gururuna dokunur diye daha çok erkek iktidar. Erkek kadına izin vermiyor zaten...” E31

Kadının özel alanda “görünmeyen iktidar” alanı oluşturmasını bir direniş alanı olarak tanımlamak mümkünken, aynı zamanda bunun kamusal ve özel alan ayrımlarını pekiştirdiğini de görmek gerekir. Kadının iktidar alanınının, başka bir erkek görüşmecinin de örneklendirdiği gibi, kadınlar üzerinde nihai bir sonucu bulunmaz:

“...Erkek karar verir ama kadının da hiç etkisi yok değil hani. Kadın da karar verir ama baba önemli konularda karar verir. Diyelim ki bir yerde bir eve eşya alınca kadın karar verir ona ama baba önemli konularda karar verir...Diyelim ki ablam bir üniversite kazandı, çok uzak bir yerde. Gitmek de istiyor. Çok uzak olduğu için belki babam bu yıl da hazırlan, başka bir yeri kazan. Annem bir şey diyemez gibi yani der hani sen de haklısın...” E22

Bu örnekte görüldüğü gibi, kadının karar verici özne konumunda olduğu alanlar kamusal ve özel alan ayrımını kuvvetlendirir, dahası kadınlarla ilgili konularda da son sözü erkekler söyler.

Anne olmakla daha görünmez bir kimliğe bürünen kadın, üzerine birinin kızı, kız kardeşi, eşi gibi sıfatları aldıkça özgürlük alanı daralır ve kendi kişiselliğini sergilemekten uzaklaşır. İki erkek görüşmeci (E2 ve E10), anneliğin “kadın olmak”la ilişkili olarak yeniden

üretilmesine destekleyici görüşler sunarken, bir kadın görüşmeci tam da bu noktada kadın olmanın anne olmakla eş tutulmasına şu sözlerle tepki gösterir:

“...Hep bir modelleniyoruz, anne olmak eş olmak ama hiçbir zaman kadın olamıyoruz. Anneysen bir tık daha geride olacak işin, eşin var sen sonuçta evli bir kadınsın. Evde bir anne olarak sıkıntı yaşıyorsun, bir evlat olarak sıkıntı yaşıyorsunuz bir eş olarak sıkıntı yaşıyorsunuz... Kadını bir de hep şöyle düşünüyoruz, işlevsel bir şey. Cinsellikte kullanılan bir objeyiz. Erkeğe iyi eşlik yapmak durumunda olan bir hatunuz veya iyi bir anne olmak zorundayız. Ya bir çocuğa bakıyoruzdur iyi bir anne derler mesela yani her zaman işlevselliğimizin ön planda olduğu ve hiçbir zaman bir kadın olarak var olduğumuz için değerli olmuyoruz...” K13

Kadının kadın olmasından dolayı tek başına “değerli” olmadığı ataerkil sistem içerisinde kadının kadın olarak bir kimlik sahibi olması ve öznelliğini ortaya koyabilmesi kadınların mücadelesi ile gerçekleşebilecek bir durumdur. Kadının “anne ya da eş” olarak değil kadın olarak özneliği ortaya konulmadığı sürece, kadının erkeğin himayesinde ve korumasında yaşaması “uygun” görülecektir ve bu durum cinsiyet rollerinin devamlılığını sağlayacaktır.

Başta da belirtildiği gibi, namus kavramı yalnızca cinsellikle ilgili değil kadınların kendileri hakkında tüm karar verme mekanizmalarından dışlanmasını da içeren bir dizi pratiği de sorunsallaştırır. Bir kadın görüşmecinin etrafında kadın olmaya dair duyduklarına karşı getirdiği eleştiri, kadının hangi konularda karar verme mekanizmalarından dışlandığına örnek sunmaktadır:

“... Ben kendi bulunduğum ortama göre söylüyüm kadın dışarı çıkamaz, gezemez, kadın okumaz, kadın evlenir, kadın çocuk yapar, kadının özgürlükleri yoktur, kadın çok konuşmaz...” K14

Başka bir kadın görüşmeci, kendi deneyiminden yola çıkarak kadının çalışma hakkı ve nerede çalışacağına karar verme hakkı konusunda kadının karar verici konumda olmayışından duyduğu sıkıntıyı paylaşmıştır:

“...Bir kere toplumda iş hayatınızda okulda aslında belki kendi kadın gruplarınızda ya da erkek gruplarınızda kendi handikaplarını da beraberinde getiren bir şey. Dediğim gibi iyi bir eğitim almışsınızdır farkındalığınız yüksektir kültürlü bir insansınızdır ama nerede çalışma konusunda söz söyleme hakkını sizde görmüyorlar. Bu bazen ailenizde olabiliyor, iş hayatında, okulda...” K13

Nükhet Sirman (2006, s.43-44), iki görüşmecinin (G14 ve G13) söylediklerine temel oluşturacak biçimde namusu kadının çalışma, seyahat etme, bedeni üzerinde söz sahibi olma ve nihayetinde yaşama hakkını elinden alan bir kavram olarak tanımlamaktadır.

Kadın görüşmecilerin kadın olmanın zorluklarına dair paylaştıkları deneyim ve öykülerin ortak noktası namus bağlamında kadın cinselliğine duyulan nefret ve korkudur. Görüşmecilere göre kadının “ayakta durması” başkalarına ihtiyacı olmadan yaşaması kadının “namusunu koruması”na bağlıdır:

“...Kadın olmak zor bir şey. Neden zor bir şey? En basitinden çok fazla sorumluluğunuz var. Ayakta durmak zorundasınız. Birçok şeyi aynı anda başarmak zorundasın. Yalnızsınız. En önemlisi namusunu korumak zorundasın...” K17

“...Kadın olmak deyince aklıma güç geliyor. Bence kadın olmak güçtür. Erkek olmaktan çok daha farklı. Daha güçlü olmak zorundasın, erkeklere karşı kendini korumak zorundasın. Bu birincisi. Kendi başına ayakta durmak zorundasın. Hani hep kadın bir erkeğe bağlı ayakta durur diye söylenir de ben hiç öyle düşünmüyorum. Bir kadın da tek başına ayakta durabilmeli. Ne açıdan korumak? Cinsel açıdan. Genelde erkeklerin çoğu kadını cinsel bir obje gibi görür. Hani kardeşi annesini değil de tanımadığı bir kadına genelde o açıdan bakar ilk görüşte falan...” K26

“...Kadın olmak çok zor. Aslında hangi toplumda olduğuna bağlı bir durum. Bulunduğun toplum, kültürel yapısı, bunlar etkiliyor, belki başka bir yerde mesela kadın olmak çok kolayken başka bir yerde çok zor olabiliyor. Kadına atfedilen değerlerin nasıl olduğu önemli. Toplumumuzda zor. Hem namus açısından hem ailenin verdiği değer açısından. İki cinsiyet arasındaki farklar açısından, hem din açısından, zor bir durum...” K23

Bir görüşmeci (K23), evrensel bir kadınlık durumunun olmadığını, kadın olmanın toplumdaki topluma değişebileceğini ifade etmekte ve cinsiyetler arasındaki farkın namus kavramından kaynaklanabileceğini düşündürmektedir. Başka bir kadın görüşmeci, başından geçen bir olayı anlatırken namus temelindeki bu cinsiyet farklılıklarını somutlaştırmaktadır:

“...Cinsiyetimden dolayı kapalı olmamdan dolayı bakış açısı hep çok farklı zaten. Kadın olarak bizde şey var zaten hiçbir zaman erkek sorumlu değil. Geçenlerde yaşadığım bir olay var. Otobüsteyim arkamdaki erkek beni sürekli taciz ediyor, rahatsız ediyor ama şöyle bir şey var ben onu dile getiremiyorum dillendiremiyorum kendimi geri çekiyorum çünkü bizim toplumumuzda af edersiniz dişi köpek kuyruk sallamasa erkek köpek yavaşmaz gibi bir şey var. Bunu dillendirdiğin zaman herkes sana bir garip bakıyor. Çok farklı gerçekten kadın olmak. Zor yani kendini savunabileceğin ifade edebileceğin bir ortam yok. Ben onu söylediğim zaman ifade ettiğim zaman o erkeği terslesem sesli bir şekilde bunu dile getirsem insanların bana bakışı yine farklı olacak. Hiçbir zaman biz erkekte suç aramıyoruz. Tecavüz de olsa kadın açık mı giyindi acaba, oje mi sürdü acaba, kadın şöyle mi böyle mi hep bir kadında suç arıyoruz... Toplumda o yüzden baskı genellikle kadının üzerinde. Cinsiyeti olsun, namustu aileydi hepsi kadının yükümlülüğünde. Erkek hani kendini kenara atıp sıyrıp hepsini kadının üzerine bırakabiliyor. Daha rahatlar...” K30

Görüşmelerden elde edilen veriler, kadın(lık) ve erkek(lik) kavramlarının homojen, tekil bir karaktere sahip olmadığını ortaya koymakta, kadın(lık) ve erkek(lik) pratiklerinin çoklu deneyimler alanına işaret ettiğini göstermektedir. İki karşıt kutup olarak belirtilen kadın(lık) ve erkek(lik) halleri, kimi zaman birbirini “dengeleyen” ya da “tamamlayan” kavramlarmış gibi sunulsa da çoğunlukla vurgulanan konu, bu kavramların birbirlerinden ne kadar farklı ve yan yana getirilemez oluşlarıdır.

Kadın olmak ve erkek olmak temelinde eril bir seyre çıkmak, özellikle kadın görüşmecilerin sıkça vurguladığı namus kavramını sorgulama ihtiyacını ortaya koymuştur.

Kadının kendini ifade etmesine yer tanımayan eril zihniyet içerisinde kadının kendini gerçekleştirme ve var edebilmesi bu nedenle çok kolay olmayacaktır. Bu mücadele alanının en önemli belirleyicilerinden biri olarak namus kavramını görüşmecilerin anlatıları ışığında tartışmaya açmak için görüşmecilerin “namusu anlamlandırma halleri”ne bakmak gerekecektir.

3.4. Üniversiteli Öğrencilerin Namusu Anlamlandırma Biçimleri

Üniversitede okuyan öğrencilerin kendi namus tanımlamalarıyla toplumun namusu algılama biçimleri arasındaki ikilikler üzerinden bir tartışmanın yürütüldüğü bu başlıkta, namusun üniversite kampüslerinde gençler tarafından tanımlanma biçimlerinin toplumsal namus anlayışından ne kadar farklılaş(ma)tığı örneklerle ifadelendirilmektedir. Namus kavramının geleneksel-modern dikotomisinin neresinde yer aldığı, namusun ataerkilliğinin üniversitede neye dönüştüğü ve görüşmecilerinin yanıtlarının namus kavramının ataerkilliğine bir tepki olarak okunup okunamayacağı gibi sorulara yanıt aranmakta ve görüşmecilerin yanıtlarından hareketle kategorileştirilen “rahat kızlar” üzerinden yapılan namus tanımlamalarına yer verilmektedir.

Görüşmecilerin namus kavramını nasıl tanımladıkları incelendiğinde, görüşmecilerin, namus kavramının kadına yönelik şiddeti meşrulaştıran ve kadını, bedenini ve cinselliğini eril tahakküm altına alan yönlerini bir yandan eleştirirken diğer taraftan da kendilerine uygun bir namus anlayışı tarif etmeye ve yaratmaya çaba gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu ataerkinin araçlarıyla yeniden uzlaşmayı gerektirir. Görüşmeciler, kendi ahlak anlayışlarını betimlerken her ne kadar namustan bahsetmeseler de, cinselliklerini, bedenlerini ve kimliklerini toplumsal düzenin bir parçası olarak kurgulamaktan da vazgeçemezler. Bunun en belirgin örneği, görüşmecilerin namusu tanımlarken çizdikleri “hayata bakış açısı”, “yaşam stili” tasvirlerinde ortaya çıkmaktadır:

“...Namus insanın beyninde başlar, beyninde biter. Bacak arasında olan bir mevzu değildir namus. İnsanlarımızın kızlık zarı diye tabir ettiği olay değildir. İnsanın beyninde yaşama stili, onuru, hayata bakış açısı, değerleri, o kişinin namusunu oluşturur. Yani o bacak arasındaki şey namus değil diye düşünüyorum...” K1

Görüşmecilere namus kavramının onların hayatı için bir anlamı olup olmadığı ve varsa bunun onların hayatlarındaki etkilerini tartıştığımız görüşmelerde, görüşmecilerin sıklıkla ve konuşmaya başladıktan kısa bir süre sonrası kimilerinin başta çekinerek de olsa “bacak arası” söz öbeğinden bahsettiği görülmüştür. Görüşmelerde en sık kullanılan ifadelerden biri olan “bacak arası” çoğunlukla namusla beraber söz edilmekte fakat bu birlikte anılmanın aslında çok yanlış olduğu vurgulanmaktadır. Namusun “bacak arası” ifadesiyle kullanılmasına karşı

çıkan bir görüşmeci (K1), namusun insanın beyinde olan yani zihniyette bir şey olarak tahayyül edilmesini istemektedir. Burada bacak arası ile namus olarak kastedilen aslında kadının bekaretidir. Nitekim aynı görüşmeciye bekaretle ilgili düşünceleri sorulduğunda; *Valla ben namusu beynimde yaşıyorum. Ben o işin beyinde olduğunu düşünüyorum. (K1)* yanıtını vermiştir. Ayşe Parla (2001, s.84) Türkiye’deki bekaret kontrollerini sorguladığı çalışmasında bacak arasından zihniyete yerleştirilen namus anlayışının, ataerkilliği ya da namus kavramının kadın üzerindeki tahakkümünü hafifletmediğini aksine modern kadını imleyen önemli bir unsur olarak kadınların kimliklerinde yer edindiğini ifade etmektedir. Parla’nın bu sözlerinden hareketle, namus ve bekaret kavramlarının cinsellikten öte bir anlam taşıdığı, kadının hayatını nasıl yaşaması gerektiğine dair “uygun” davranış örüntüleri inşa ettiği söylenebilir. Bir görüşmeci (E5), namusu ve namuslu olmayı kadınlar üzerinden anlatırken daha önceki görüşmecinin (K1) sözünü ettiği zihniyet meselesine yönelik açıklayıcı örnekler sunmaktadır:

“...Bir kadının bacak arası namus olarak düşünülür. Şahsen bir kadın o değildir bizde. Bizde namus ailesinin başını eğdirmeyendir. Toplumdaki davranıştır, yaptığı işlerdir. Yani elbette vücut olarak kendini koruması ilk önce namus budur. Ama beni rezil ettiği zaman, yaptığı bir eylem olur bir hareket olur ve beni toplum içinde rencide ediyorsa ve bu benim onurumu kırdı ve bu benim namusumdur. Annem der hep mesela. Bir kadının namusu bacak arası değildir. Annem benim kız kardeşim evlendiği zaman işte ona nasihat verdi. İşte diyor ki hani, Namus sizin kendi ailenize karşı verdiğiniz değerdir, harekettir, toplum içinde nasıl hareket ediyorsunuz. Saygı gösterebiliyor musun? Babalarının kardeşlerinin değerlerini artırabiliyor musun? Bunu yaptığın zaman namuslusun. Ama saygısız, insana değer vermiyorsan, kendini küçük düşürüyorsan toplumda o zaman namusuna sahip çıkamıyorsun...” E5

Namussuzluk kavramı, kadın için “cinsel saflığı” ifade etmesinin ötesinde aynı zamanda kadının hareketlerinde de gösterişsiz olmasını, cazibedar olmamasını anlatmaktadır. Görüşmeci, Peristiany’nin de (1965, s.21) vurguladığı gibi namusun kişinin kendi gözünde ama aynı zamanda toplum nezdindeki değerini de belirlediğini ifade etmektedir. Burada çarpıcı olan nokta, görüşmecilerin önceki bölümde kadınlık ve erkeklik üzerinden yaptığı konuşmalarda da ortaya çıkarılan kadının kendine özerk bir kimlik olarak değil ailesi üzerinden değer bulduğudur. Bu nedenle, namusun sürdürülebilirliği için, kadının kıyafeti, davranışları ve karşı cinsle ilişkileri toplumun düzenini (ataerkilliğini diye okumak gerekir.) bozmayacak, toplumda bir karmaşaya neden olmayacak biçimde düzenlenmelidir. Namussuzluğu, “normal yaşamı tersine çevirmek” olarak tanımlayan bir görüşmeciye (E32) göre, namus kavramı ataerkil sistemin sarsılmaması için gereklidir:

“...Toplumun bekası için, karmaşa olmaması için namus kullanılmalı bence. Belirsiz olmasın, bir çocuğun babası belli olsun...” E32

Anasoylu değil babasoylu sistemin devamlılığını olumlayan ataerkinin bu anlatıda, namus kavramına dayandığını görmek mümkündür. İkili cinsiyetler sistemine dayanan kadın ve erkek arasındaki güç dengesizliğini pekiştirerek verili kadınlık ve erkeklik öğretilerini sağlamlaştıran ataerkil bir ideoloji olan namus, toplumsal normlara itaat edilmesini uygun görmektedir.

“...Bir kere insanın dürüstlüğü, hareketleri, toplumsal norm diyoruz ya, onlara uyduğumuz an normal insan olabiliyoruz. Konuşmasında sapkın bir durum, kendi cinsiyetine uygun bir şekilde ve toplumun istediği normlara uygun bir şekilde davranabiliyorsa namuslu bir insandır...”K23

Kadının özgürleşmesi, cinslerin eşit bir biçimde hayatını sürdürebilmesi, gün geçtikçe sağlamlaştırılan ataerkil ideolojiye ve onun tezahürlerinden biri olan namus kavramına biat etmemekle gerçekleşecektir. Bir görüşmecinin (E2) namusu “korunan korunmaya çalışılan toplumsal refleks” olarak tanımlaması, namusun toplum eliyle sahiplenildiğini ve bunun bireysel yansımalarının çok da farklı olmadığını ortaya koymaktadır. Benzer görüşteki erkek bir görüşmeci (E3) toplumun sahiplendiği namus anlayışının kendi namus anlayışından farklı olmadığını, herkesin görüşüne katıldığını belirtmektedir. Burada ilginç olan husus, görüşmecinin herkesi namus temelinde aynı düşünceler içinde varsaymasıdır. Bu nedenle, görüşmeci de, “herkesin görüşünü” içselleştirmekte kendi görüşü olarak sunduğu şeyin aslında toplumun görüşü olduğunu açıklamaktadır. Görüşmecinin bireysel olarak sahiplendiği düşünce aslında herkesin düşüncesi değil ataerkil zihniyet ve onun cinsiyetçi düşünceleridir. Ataerkinin namus anlayışı, kadın bedeni, cinselliği ve davranışları üzerinde temellenmektedir. Namus kavramının kadın bedeni üzerinden sahiplenilmesi şimdiye kadar erkek görüşmeciler yoluyla anlatıldıysa da, ataerkil cinsiyet rollerini sorgulamaksızın kabul eden namusu olumlayan kadın görüşmecilere de raslanmıştır:

“...Namus bir kadının sahip olduğu güzel bir şey bence. Sonuçta birine karşı göstermen gereken bir şey gibi namus. Namusumuz var hani...”K8

Anlatılardan da anlaşılacağı üzere namus olarak ifade edilen kadının bekaretidir. Yukarıdaki görüşmeci (K8) görüşmenin başlangıcında namusu kadının sahip olduğu bir “erdem” olarak tanımlasa da daha sonraki açıklamalarında namusun bir korku nesnesi olarak kadınlara dayatıldığına vurgu yapmaktadır:

“...Cinsellik onun için çok önemli olursa, sonuçta ilk defa cinsel ilişki yaşadığım bir insana kendini ispat etme gibi namus...”K8

“Kadınlık” ın kanıtlanması, kadının daha önce kimseyle cinsel bir beraberlik yaşamamasına bağlı gerçekleşmektedir. Kadının bedeni, cinselliği ve kimliği bekaret ve aynı zamanda sadakat bağlamında değersizleştirilmekte ve nesnelleştirilmektedir. Annesinin

evlilik dışı bir ilişki yaşaması üzerinden örnek veren erkek bir görüşmeci (E22), namusu “kadının kendini koruması...” olarak tanımlamaktadır. Erkeklik anlatılarında namusun saldırganlık ve korumaya denk düşen yapısı, kadınlık gözlemlerinde ve deneyimlerinde sakınmak ve korunmak olarak ortaya çıkmaktadır. Kadının sakındığı en “büyük” değerlerin başında gelen bekaretin “zamanı geldiğinde” erkeğe gösterilen ya da sunulan bir olgu olmasına, bir kadın görüşmeci tepki göstermiştir:

“...İlk önce aklıma gelinlik giymiş bir kızın ambalajmış gibi kırmızı şeritle sunulması geliyor. Hani sanki o ambalajda hediye de bele sarılan kırmızı kurdele bir şeymiş gibi. Al ben sana sunuyorum, hazinemi sunuyorum. Namus erkeklere bahşedilen bir şeymiş gibi oluyor burada. Namus kelimesi hep daha çok cinselliğe kayıyor. Kadın işte o etten bir zar var ve o işte yırtılırsa a gitti olan bir şeymiş gibi namus...”K7

Bekareti kutsayan eril zihniyet, namusu ve namuslu olma halini sadece kadınların üzerinden bir tartışma yürüterek belirlemektedir. Kadının namuslu olması, beraber olacağı erkeğin gözünde geçmişte yaptıkları ya da yapmadıkları üzerinden sorgulanmaktadır. Kadın bir görüşmeci (K17), erkeklerin kadının namusluluğunu tayin etme “hakkını” hiçbir zaman ellerinden bırakmayacağını üniversitedeki gözlemlerine dayanarak anlatmıştır:

“...Ne olursa olsun ben seversem kabulümdür diyor. Aradan dört yıl geçtikten sonra; “bırak Allahın aşkına ya. Olur mu öyle şey artık. Göre göre bıktık burada. Bir ilişkiden önce geçmişini araştıracağım artık diyorlar. Bu mantık bile namus mantığıdır. Geçmişini araştırmaktan mantık, kimle sevgili olmuşsan, kaç kişiyle çıkmış ya da kaç kişiyle yatmış...”K17

Aynı görüşmeci (K17), üniversiteye yeni başlayan erkek öğrencilerin gözünden namusu anlatırken yine kadınların bedenleri ve cinsellikleri üzerinden kadının nesnellüğünün pekiştirildiğini ve erkeğin kadının bedeni üzerindeki karar verici konumunun güçlendirildiğini ortaya koymuştur.

Erkek ve kadın cinsiyeti arasında bir farklılığa gidilerek yapılan namus tanımlamalarında kadının namuslu ya da namussuz olmasına daha fazla dikkat çekilmektedir:

“...Yere göre o tamamen değişir de. Namusu ben erkek adına yalan, dolan, üçkâğıtçılık gibi algularım. Ama olay oraya gelmişse kadın üzerinden gidiyorsa, namussuzluk tam orası oluyor. Ama durup dururken namussuz derse, yalan dolan, küfür gibi hani, dolandırıcı düzenbaz gibi geliyor hani. Ama kadın üzerinden gittiği zaman farklı yere gidiyor...”E22

Görüşmecinin namus örneklemesinden hareketle, cinsiyetçi ahlakın namus bağlamında nasıl ayrıştırıldığını görmek mümkündür. Doğruluk, dürüstlük gibi insani erdemlerin karşılığının erkekte olduğu; kadın içinse bu özelliklerinden ziyade; cinsel saflık, erkeğe sadakat, iffet gibi kavramlar üzerinden kadının “ahlaklı-namuslu” kalıbına sokulduğu görülür. Cinsiyetçi ahlak düzeneğinin her iki ucunda da kadınların olduğu, ahlaklı olma halleri değişse de değişmeyen şeyin kadının cinsiyetçi ahlak sopaları ile sürekli denetlenmeye çalışıldığıdır:

“...Şu an insanların bahsettiği yorgan altı bir değer değil bence. Toplumda namus kadın üzerinden şekilleniyor. Kadının namuslu olması bir erkekle dışarıda görülmemesi, Türkiye de bu bölgelere göre değişiyor. Doğu’da kadının bir erkekle dışarı çıkmasına karşı çıkılıyorken, İstanbul da ya da batıda bir yerde daha farklı davranılabilir. Ama oralarda bile kadın erkek arkadaşını eve aldığında komşular dedikodu edebilir...”K20

Yukarıdaki örnekteki kadın görüşmeci (K20), namus kavramının ataerkilliğini Türkiye’nin doğusu ve İstanbul gibi metropol şehirler arasında bir bağlantı kurarak somutlaştırmaktadır. Daha önceki görüşmecilerin namus kavramının “bacak arası” olarak anlaşılmasına tepkileri varken, bu görüşmeci (K20), namus kavramının “yorgan altı bir değer” olarak görülmesini eleştirmekte ve namusun yalnızca kadının bekaretini düzenleyen ve denetleyen bir kural olmaktan çıkarak kadının tüm davranışlarını etkileyen bir hale büründüğünü savunmaktadır.

Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu namusun yalnızca bekareti simgeleyen anlamlarına karşı çıksa da bununla beraber yeni düzenleme pratikleri inşa etmekte ve kadınların bekareti üzerinde değil ama cinselliklerini yaşama biçimleri, davranış biçimleri ve insanlarla ilişkileri üzerinde kıskançlık temelinde başka tahakküm biçimleri ortaya koymaktadır. Erkek bir görüşmeci (E6) kız arkadaşıyla olan ilişkisini Emma Goldman’ın (Yılı belirsiz, s.2) insanın en mahrem ilişkisinin dıştan gelen baskılarla, düzenlemelerle denetlenmesini sağlayan “yeşil gözlü canavara” benzettiği kıskançlık bağlamında çözümlemektedir.

“...Günlük hayatta bana namusun anlattığı şeyle böyle bir konuşmada söyleyeceğim şeyin birbirinden farklı olduğunu gördüm düşünürken. Çünkü namus, günlük hayatta birçok şeye tepki verdiğimi görüyorum. Bazen kılık kıyafete...İşte hani şizofrenik bir durum dedik ya erkeklerde ben o noktadayım. Çünkü namusu oturup böyle bir konuştuğumuz zaman zihinsel bir süreçten geçirdiğim zaman kendi kendimi bir zincir olarak görüyorum. Hani insanın yaşamak istediği birçok şeyde onu tutsak eden bir kavram olarak görüyorum. Ama bir zihinsel süreçte bu böyle oluyor ama ilişkimin içinde çok da öyle olmuyor... Böyle konuşmak çok kolay. Ama hayatın içerisine girdiğin zaman epey bir zorluk yaratıyorsun. Bilmiyorum kıskançlık gibi bir kavram ortada. Bunu yaşıyorsun bunu hissediyorsun. Sorun yaratıyor...”E6

Görüşmecinin tepki vermek olarak sözünü ettiği, kız arkadaşının kıyafetlerine karışmak yoluyla onun davranışlarına müdahale etmesidir. Görüşmeci (E6), namus temelinde erkeklik olgusunu sorgular görünse de, yaptığı davranışlara bir gerekçe bularak kız arkadaşına karşı gösterdiği tepkilerin altında kıskançlığın olduğunu belirtmektedir. Fromm (2008, s.91) çelişkiler, kıskançlıklar ve çoğunlukla da ezme temelinde kurulan ilişkilerin “sahip olmak” üzerinden kurulduğunu ve bu ilişkilerin özünde de rekabet, uzlaşmazlık ve korku olduğunu savunur. Kız arkadaşını kıskanmayı engelleyemediğini söyleyen başka bir erkek görüşmecinin söyledikleri, kıskanma duygusunun görüşmeciler tarafından “doğal” olarak kabul edildiğini göstermektedir:

“...Bir erkek arkadaşın var ve sen başka bir erkekle çok rahat işte oturup bir yerde, hani hiç ona haber vermeden, gidiyorsun konuşuyorsun falan. Tamam, belki bir şey yok ortada ama sonuçta bir kıskanma olayı var... Kıskanmanı engelleyemezsin. Beni sinirlendirir bu...” E22

Görüşmecinin (E22) kıskançlık duygusunu yalnızca kız arkadaşına değil kız kardeşine ve teyzesine karşı da yönelttiği görülmektedir:

“...Kıskanma olayı çok olurdu. Ablam benle aynı ortaokulda aynı lisede okudu. Hep beraber büyüdük. Hiç de anlaşmadığımız bir konu yok, hep de anlaşıyorduk. En ufak şeyde düşünüyorsun yani, çünkü öyle büyüyüyorsun ya, ya diyorsun ki, oyun oynuyor arkadaşıyla, fotoğraf çekiniyorlar mesela beraber, işte görüyorsun yanında, bir sıkıntı oluyor içinde...” E22

“...Yedinci sınıfta falandım. Benden küçük teyzem var. Oyun oynuyorlar. Bir erkek sürekli onunla oyun oynuyor. Diyorsun benimle oyun oynuyor ve bir şey yapamıyorsunuz. Teyzeme bir daha o çocukla oynama dedim. Çocuğa da bir daha seni teyzemin yanında görürsem öldürürüm dedim. Sonuçta bir şeyde haklıysanız etrafınıza arkadaş topluyorsunuz...” E22

Yukarıdaki anlatıda erkek görüşmecinin (E22), teyzesinin anlatıda yer alan çocukla bir daha oyun oynamaması konusundaki ikazı ve görüşmecinin çocuğu dövmek için arkadaşlarını toplama isteği kıskançlık duygusunun bireyde ne düşünmeye yol açtığını ve hangi pratiklere yöneldiğini göstermektedir. Duyguların doğadan mı yoksa toplum tarafından mı kaynaklandığı sorusu çokça tartışılan bir konu olmakla beraber, bu anlatılarda ortaya konulmak istenen kıskanma duygusunun işlevi, yani bireylerin bu duyguyla birlikte nasıl deneyimler yaşadığını ortaya koymaktır. Bir görüşmeci (E16), gözlemlendiği bir erkeğin davranışından bahsederken kıskanmanın kadın üzerindeki etkisine değinmekte ve namusu, kıskançlık saikiyle erkeğin kadını denetlemesi olarak tanımlamaktadır:

“...Adam karısına kimse benim bakmasın diyor. Geleneksellik dinsel iç içe girmiş. Öyle insanlar biliyorum ki ben mesela hiç dindar mindar muhafazakar falan değil. Ama karısının bacağı gözükmemesi, saçı gözükmemesi kıskançlıktan karısını kısıtlıyor. Bunu da namus olarak görmek gerekir bence. Namusla alakalı bu da...” E16

Fromm (2008, s.31) ataerkil toplumda kadının çoğu erkek için bir otorite nesnesi olduğunu savunur ve bu otoriteyi makul ve mantıksız olmak üzere ikiye ayırır. Mantıkdışı otorite, güce dayanır ve ona maruz kalan insanın sömürülmesine yol açar. Kadın bir görüşmeci (K4), bir erkek arkadaşının yaşadıklarını ve kadına yaşattırdıklarını kıskanmanın tahakküm uygulayıcı gücü ile açıklamakta ve bunun da namus kavramıyla bağlantısını ortaya koymaktadır:

“...Bir arkadaşım var boşanmayı düşünüyor çok mutsuz, eşini sevmiyor, erkek bir arkadaşım, ama onu bir başkasının kollarında görmek düşüncesini hazmedemiyor. O yüzden yaklaşık yedi sekiz yıldır hiç istemediği zorla yaşadığı bir hayata tahammül ediyor. O namus olarak bakmak herhalde artık kadınlara. Onu bir başkasıyla görmek düşüncesine bile katlanamıyorlar. Hem kendisi vazgeçmiyor, sevmiyor, ama onu kaybetmek her şeyinin ona ait olduğunu bütün haklarının ona ait olduğunu düşündüğün insanı bir başkasının yanında görmek zor oluyor herhalde. Hepsi kadının üzerindeki hâkimiyet benim, bana aidin gücünü kullanma isteği...”

“Sahip olma” ağları, artık sevilmeyen bir kadın için erkek tarafından örülmeye devam etmektedir. Sevmek temelinde değil, “sahip olmak” temelinde anlamlandırılan ilişkiler, bireyleri esaret altına alarak onları boğmakta ve bunaltmaktadır. Tahakküm ilişkileri, kıskançlık ya da aşk gibi kavramlar üzerinden meşru bir zemine oturtulmakta ve erkek görüşmecilerinin çoğunun da belirttiği gibi sevgililer, kız kardeşler, kadın için “zararlı” olacağını düşündüklerini erkeklerden, erkekler aracılığıyla korunmaktadır. Bir erkek görüşmeci, hayatında namusun önemli bir değer olup olmadığı sorusunu, “bilinen” namus kavramının onun için bir anlam ifade etmediğini; kendi yaptığı namus anlayışında kadının kendini sakınmasına ve erkeğin de kadını “zararlı” olabileceklerden korumasına önem verdiğini açıklayarak yanıtlamıştır:

“...Benim kafamdakiler namus kuralları olarak mı geçer bilmiyorum ama insan çevredeki insanları bilir ve ona göre yaklaşır. Bilinen namus benim için pek bir anlam ifade etmediği için. Kötülerden kendini koruman gerekir hani. Benim gözümde kendi adıma konuşacak olursam erkekler kötü olarak. Kadınlar hani napabilirler? Ne olabilir ki, ama erkekler korkulacak insanlar gerçekten... Bana ait olan bir şeye kimse zarar veremez dendiği için namustur denmiş olabilir. Ona zarar verirsen seni öldürürüm olur ondan sonra. Aslında koruma içgüdüsiyle yaklaşmayı ben hiç istemem aile ve akrabalarım da dahil ama yaşadığım toplumdaki ondan oluyor hani. Sonuçta biri ona zarar vermesin kendimden daha çok onu düşündüğüm için. Biri ona zarar vermesin canını yakmasın, kötü bakmasın, kötü görmesin. Kendini koruyamaz mı koruyabilir ama koruyamayacağı yerler var mesela güç. Sürekli aynı yere gelmek istemiyorum ama kadın var erkek var. Erkek güçlü kadın güçsüz bu kesin bi kere. Yeri geliyor bu değişebiliyor ama erkeğin gücüyle kadının gücü bir değil. Gücünü kullanarak kadından istediğini elde edebileceği zamanlar oluyor. O zamanlar ben korumayı isterim, her zaman isterim bunu. O yüzden bir içgüdü...” E12

Görüşmecinin davranışlarını “içgüdüsel” olarak adlandırması konunun eşit ve adaletli bir biçimde tartışılmasına engel olarak “koruma-korunma” ikiliğinde özne ve nesne konumlarını erkek ve kadın olarak sabitlemektedir. Sirman’ın (2011, s.30-32) da belirttiği üzere, “kıskançlık, özneyi çevresini belli biçimlerde tanımlamaya ve bu nesnelere belli tavırlar almaya yönlendirir. Dünya korunması gerekenlerle, sakınılması gerekenlerden oluşur. Cinsiyetçiliğin tezahürlerinden biri olarak ortaya çıkan kıskançlık böylelikle, erkeğin kadına yönelik şiddetinin arkasındaki gerekçelerden birini oluşturur. Görüşmeciler, gözlemlerine ve deneyimlerine dayanarak yansıttıkları namus anlatılarında kıskanma duygusunun şiddet bağlamında cinsiyetçiliğine işaret eden yapısını ortaya çıkarmıştır.

Kıskançlık, erkeğin kadın üzerindeki denetimini meşrulaştırmanın yanı sıra erkeğin kadının kıyafetlerinden başlayarak ilişkilerini düzenleyen bir hale bürünmektedir. Kadının kamusal hayatının da namussallaştırıldığı bu anlatıların dışında, namusun “toplumsal norm”, “değerler”, “toplumsal refleks”, “kadınlığın kanıtlanması”, “kadının geçmişi” anlamlarını da

içerecek şekilde içselleştirildiği ve namus kavramının görüşmecilerde uyandırdığı vahşiliği, ilkelliği ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Namus kavramı, öyle kolay kolay yalın sözcüklerle ezme-ezilme ilişkisini ortaya koyan bir kavram olarak görüşmeciler tarafından tanımlanmasa da, görüşmeler ilerledikçe kavramın kadın üzerinde tahakküm kuran yapısı, yukarıda özellikle belirtilen ifadelerle gizlendiği yerden ortaya saçılmıştır.

3.4.1. Geleneksel-Modern İkiliğine Sıkışmış Namus Anlatıları

Namus kavramı, kadınlık ve erkekliğin karşıt kimlikler ve bedenler olarak anlatılmasına benzer biçimlerde, bu kez geleneksel-modern dikotomisi içinden tanımlanmaya çalışılır. Geleneksellik ve modernlik temelinde namusun varlığını sorgulayan anlatılarda, kadının ahlakiliğin ölçütü olarak resmedildiği görülmüş, modern bir kimlik atfedilen Antalya kentinin “namuslu” olmadığı kadınların davranışları üzerinden somutlaştırılmıştır. Nitekim Arslan’ın (2005, s.143-144) kitabında kentin tekinsiz görünümünün altında yatan nedeninin kadının “tehlikeli, tekinsiz” davranışları olduğu savunulur.

Üniversiteye farklı şehirlerden okumaya gelen öğrenciler, Antalya’yı batı ve modernlik bağlamında değerlendirmekte; buradaki ilişkilerin, yaşantıların namus kurallarından bağımsız olduğunu savunmakta ve bu iddialarını kadınların davranışlarını gerekçe göstererek yapmaktadırlar:

“...Bizim örf adetlerimiz var. Biraz dindar bir toplumdandır geliyoruz, dindarız yani. İnkâr edemiyoruz, memnunuz da yani Allaha şükür olsun ama gereğini de yapmıyoruz o ayrı bir şey. Hem dini değerlerimizden ötürü tasvip edemediğimiz şeyleri burada yapabiliyorlar. Hem giyiniş olarak. Mesela benim bacım hayatta mini etek giyemez. Ama burada af edersin sahile gidiyoruz, mayo bikini. Buralarda namusu o yüzden düşünemiyorum...”
E5

Yukarıda yer alan anlatıda erkek görüşmeci (E5), namusu ve namussuzluğu kadınların mini etek giyme davranışından yola çıkarak tanımlamaktadır. Görüşmeciye göre, bir kentin geleneksizleşmesi, o kentin “namuslu” olma ölçütlerinden uzaklaştığı anlamına gelmektedir. Aynı görüşmeci, kentler arasındaki “kültür farklılığı”nı yine bir kadın üzerinden örneklendirmiştir:

“...Kültürlerimiz çok farklı. Mesela benim bir bayan arkadaşım var. Konuşuyoruz böyle işte eleştirirken diyor ki işte “Benim babam öyle onaylıyor. Yani ben böyle büyüdüm. Ve bunu değiştirmem de çok zor.” O zaman anlıyorum bu insanın yaşam koşulları ile benimki çok farklı. Orda namus dediğimiz şeyler burada çok ucuza satılıyor...” E5

Söz konusu görüşmeciye göre (E5), görüşmecinin doğup büyüdüğü yerde kadının kıyafetleri bir namus ölçütü olabiliyorken şu an yaşadığı yerde bir kadının mini etek giymesi

“sorun” edilmemektedir. Görüşmecinin bir kadın arkadaşının kıyafetine dair babasının söylediklerini aktardığı anlatısı, modernizm ve ahlak konusunda tartışmayı gerektirmektedir.

Görüşmecinin kadın arkadaşının da ifade ettiği gibi, kadının mini etek giyebilmesi babasının bunu onaylamasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Erkeğin onayıyla kadının hareketlerini gerçekleştirebilmesi bu görüşmeci (E5) için sorun olarak görülmezken, dikkat edilmesi gereken husus tam da Sancar’ın (2004, s.9) modernleşmenin kadınlara yüklediği sorumluluklarla beraber kadının kendi adına bir özne olamaması ve irade sergileyemesine yol açtığı düşünceleriyle ilgilidir. Görüşmecinin olumsuz anlamlar yüklediği modernleşme ve batılılaşma ile aslında kadınların özgürleşmediği; erkeklerin denetimi altında kadınların kamusal alandaki görünürlüklerinin şekilsel anlamda değiştiği görülmektedir. Kadının kıyafetlerinden başlayarak karşı cinsle ilişkilerine dek varan davranışları, gelenekler ve kültür bağlamında değerlendirilmeye devam eder; kadın, erkeklerle ilişkisi, evlenmeden beraber yaşaması gibi davranışlarıyla batının kültürel değerlerini benimsemek ve varolan kültürü yok etmekle suçlanır:

“...Namus benim hayatımda önemli. Biz yaşadığımız coğrafyadan dolayı, biraz batıdan çok uzak kaldık, belki Avrupalı ülkeler böyle düşünmüyordur ama, biz baya bir doğuluyuz. Bizim için namus çok önemli. Bizim yaşama sebeplerimizden biri namus... Namus kaybedilir de, nolur batılılaşmaya yönelik bir şeyler olursa namus tabii ki kaybedilir. Mesela şöyle örnek veriyim. İnsanlar üniversitelere geliyorlar. Daha büyük ortamlar görüyorlar. Küçük bir şehirden geliyorlar ve kocaman bir cehennemine içine düşüyorlar. Ve bu cehennemde maddiyat çok önemli. Maddiyat olmadığı sürece hele ki bir bayansan, namusu bayan üzerinden konuşuyorum, özentiler olacaktır özenmeler olacaktır, eksiklikler hissedilecektir, maddiyatın kötüyse eğer bir de, ailen seni zor, kıt kanaat geçindirebiliyorsa, senin için şey olacak illaki. Bu mutluluğu dışarıda arayacaksın. Artık değer verdiğin şeylerden vazgeçeceksin. Benim gözümde namustan biraz daha uzaklaşacaksın...” E10

Namusun kaybedilebilen bir değer olduğuna vurgu yapan görüşmeci (E10), bu kaybın yaşanmasının nedenini kadınların “batılılaşma” adına yaptığı davranışlar olarak açıklamaktadır. Kadının cinselliğini özgürce yaşamasının sonucunda toplumun ahlaken çöküntüye uğrayacağını ve manevi değerlerin yok olacağını düşünüldüğünü iddia eden Koraltürk (2012, s.75) bu durumun sorumlusu olarak ahlaki değerlerini yitirmiş “aşırı batılılaşmış” iffetsiz ve fethan kadınların toplumsal anlamda suçlandığını belirtmektedir. Haz ve tüketim peşinde koşan fethan kadın, erkeklerin toplumsal dönüşüm ve altüst oluş dönemlerinde yaşadığı ataerkil endişeyi dile getirdikleri bir modeldir. Görüşmecinin “değer verilen şeylerden vazgeçme” olarak söz ettiği konu, kadının bekarete önem vermeyerek cinselliğini yaşamasıdır. Benzer düşüncelere sahip bir erkek görüşmeci, doğu-batı, geleneksel-modern ikiliğinde cinselliği tartışmakta ve Türkiye’nin batı illerinde cinselliğin

rahatça yaşanmasından dolayı ahlakın yozlaştığını, kadınların bu davranışlarının topluma “kötü örnek olduğunu” savunmaktadır:

“...Namusun burada çok fazla önemsendiğini düşünmüyorum zaten. Herkes herkesle beraber istediğini yapıyor. Sanki Avrupa dan bir şehir gibi Türkiye den değil de. Yabancılarla el ele ya da istediği kişilerle beraber olabiliyor. Burada namusla ilgili bir şey söz konusu değil...”E19

Görüşmecinin bu sözlerinde namussuzluğun cemaatten, akrabalarından koparak bireyselleşme yolunda atılan adımlar olarak belirtildiği görülür. Kadının bireyselleşmesi bu durumda daha çok korkulan ve endişe duyulandır.

Kadının batılılaşması, modernleşmesi üzerinden anlatılan “namussuzluk” hallerinin geleneksellik söylemlerindeki karşıtlığı namusun “ilkellik”, “geri kalmışlık”, “eğitimsizlik” anlamlarına gelmesidir. Yukarıdaki anlatılarda modernleşme ve batılılaşma kadınların cinsellikleri ve davranışları bağlamında olumsuzlanırken, aşağıda örnekleri verilecek anlatılarda bu kez de geleneksellik tanımlamaları yoluyla benzer şekilde olumsuzlamanın yapıldığı görülmektedir. Modernizmi ve batılılaşmayı olumsuzlayan anlatılar gelenekler ve örf, adetlere bağlı kalarak namus kavramını sahiplenici bir tutum takınmış olsa da, bu çalışma Türkiye’deki modernleşme sürecinin de namus kavramının ataerkilliğini devam ettirmede bir rolü olduğunu iddia eden çalışmaları⁷ önemsemektedir.

Görüşmeciler, görüşmenin ilerleyen bölümlerinde namusun kadın cinselliğine işaret eden anlamlarını ortaya koysa da, görüşmenin başında namus denince akla ilk gelenler sorulduğunda görüşmecilerin kavramı kendilerinden uzaklaştırarak, kavramı gelenekselleştirmeye çalıştıkları görülmüştür. Görüşmeciler, namusun kadının hayatını kısıtlayıcı yanlarının gündelik örneklerini yok sayarak namus kavramını kendilerinden ötede bir yerde konumlandırmaya çalışmışlardır. Görüşmecilerin gelenekler aracılığıyla namusu Sancar’ın (2004, s.2) ifadesiyle “yerelleştirme” çabaları, Koğacıoğlu’nun (2004, s.121) “gelenekselleştirme efekti” kavramı bağlamında tartışılacaktır. Koğacıoğlu’nun, “gelenekselleştirme efekti” ile anlattığı, geleneklerin özellikle başkalarının geleneklerinin “tam olarak anlaşılması kolay olmayan değişmez, değişmeye dirençli kültürel özellikler” olarak düşünüldüğüdür. Bir kadın görüşmecinin namusla ilgili paylaştıklarını bu kavram ışığında değerlendirmek bu bağlamda değerlidir:

“...Bu doğuda çok yaygın bir şey. Doğuda onların gelenek ve göreneklerine göre mal bölünmesin anlayışı ve kız yabancıya gitmesin anlayışı ve kendi içinde düşündüklerine göre anne baba kızlarını hısım akrabalarıyla evlendiriliyorlar. Bu medeni hukukta yasaklanmış bir şey olmayabilir ama bence ahlak dışı. Çünkü bizim için

⁷ Bknz: Dicle Koğacıoğlu, “The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey”, A Journal of Feminist Cultural Studies 15:2, 118-151, 2004 ve H. İnce, A.Yaralı, D.Özsel, “Customary Killings in Turkey and Turkish Modernization”, Middle Eastern Studies, 45:4, 537-551, 2009.

amcamızın oğlu, halamızın oğlu kardeşidir. Biz onlara o gözle bakamayız. Her şeyden önce bunu yapmak çok sağlıksız. İleride doğacak sakat çocukların hesabını kimseye veremez bu insanlar. Şu an doğulu arkadaşlarım var tanıdığım onlarla da konuşuyorum. Bu uygulamaların daha gerilerde kaldığını söylüyorlar ama halen devam ettiğini söylüyorlar. 21.yüzyılda bunu yapan zihniyetler var ama çok kötü bir şey. Düşündüğümde bana çok ağır geliyor...”K1

Görüşmeci (K1), namus kavramının kendi hayatındaki önemi sorulduğunda, bunun Doğu'daki gibi “ilkel, geri kalmış” bir özellikte olmadığını eğitimle bağlantılandırarak anlatmaktadır. Kişinin kendini denetlemesini sağlayan bir unsur olarak gördüğü namus kavramının doğudaki karşılığının kendi savunduğu bireysel namus anlayışının ötesinde toplumsal bir anlayışa büründüğünü berdel uygulamasını örnek vererek yapmaktadır:

“...Neden böyle bir şey yapma gereği duymuş insanlar? Yine kadının namusunu korumak için. Ya da kadın başkasıyla evlenmesin diye evleneceği kişi bizim aileden olsun mantığı var. Çok körelmiş bir zihniyetle. Halbuki daha büyük bir yanlışa sebebiyet veriyorlar bunu yaparak. Bizim gelinimiz başka biriyle evlenmesin. Bizim aile yapımız bunu kaldırmaz. Ya da bir şey olur bize laf gelir...”K1

Eğitim, bireyin cinsiyetçi namus düşüncesini “modernleştirerek” içselleştirmesini sağlarken, görüşmecilerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerindeki namus anlayışının eğitimle beraber tamamen yok olacağını düşünmeleri çok da gerçekçi bir yere denk gelmez. Eğitimin, görüşmecinin (K1) ifade ettiği “berdel, akraba evliliği” ya da başlık parası gibi uygulamaları ortadan kaldıracığı olasılığı düşünülse de, namus kavramının özündeki cinsiyetçiliğin ve ataerkil yapıların ortadan kalkması ancak özgürlükçü, dayanışmacı ve eşitlikçi bir bilinçlenme ile gerçekleşebilecektir. Eğitim sisteminin cinsiyetçiliği üreten ve sorgulamaya izin vermeyen yapısı göz önünde bulundurulduğunda görüşmecilerin savunduğu eğitimin, aterkilliliğin özü olarak savunduğu namus kavramını ne ölçüde değiştireceği tartışmalıdır:

“...Sen doğuya eğitim götürmezsen bu batı da olabilirdi, neresi olursa olsun eğitimin olmadığı yerlerde de bu tür şeyler olur yani. Orda da eğitim yok bilimsellik çok önemli değil onla alakalı...” K27

“...Bu cinayeti işleyenler de bir piyon. O da babasından öyle görmüş. Küçük yerlerde oluyor. Baba ne derse çocuk onu yapmak zorunda. Onu vurmamak zorunda. Bunun tek bir çıkış noktası var. Bunun eğitimsizlikten dolayı olduğunu düşünüyorum. Bu töre ve namus cinayetlerinin eğitimsizlikten kaynaklandığını düşünüyorum...”K18

Görüşmeciler, Türkiye'nin doğusunda ve güneydoğusunda namus saikiyle işlenen suçları gelenekler ve eğitimsizlik temelinde açıklamaya çalışır. Halbuki, namus gerekçesiyle kadınların öldürülmesini gelenekler söylemi ile açıklamaya çalışmak, geleneklerin toplumsal yapıdaki iktidar ilişkileriyle etkileşiminin görmezden gelinmesine yol açar. Değişmez kabul edilmesi ve iktidar ilişkilerinden bağımsız ele alınmasından dolayı gelenekler, namus gibi bedeni her gün yeniden yapılandıran bir kavramın açıklanmasında uygun olmayacaktır

(Koğacıoğlu, 2004, s.122). Bora ve Üstün (2008, s.5) *Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler* adlı kitapta, ataerkillik kavramı yerine cinsiyet rejimi kavramı kullanmalarının nedenini gelenek ve kültür kavramlarına dayanarak açıklarlar ve cinsiyet rejiminin “gelenek” ve “kültür” gibi gevşek terimlerle nitelendirilmesine karşı politik bir duruşu sergilediğini belirtirler.

Namus kavramının gelenek, kültür ve eğitimsizlik bağlamında yorumlanması, tahakküm ilişkilerinin zaman içerisinde görünmezleşmesine ve normalleşmesine etki eder. Görüşmeciler, namus kavramına dair ilk akıllarına geleni söylerken namusu kendilerinden uzakta, “orada bir yerde” olarak tanımlamaya özen göstermiş; kendi ilişkilerindeki ve hayatlarındaki ezme ezilme örüntülerini belirtmemeye gayret etmişlerdir:

“...Valla namus denince benim aklıma ilk gelen elinde silah olan atlılar geliyor. Açık konuşmak gerekirse. Öldürülen insanlar geliyor...”E2

“...İşte biraz önce dediğim gibi daha çok doğu kesiminde işte töre şeyleri de buna dahil. Evlenmeden önce birleşmeler, ondan sonra işte evliyken başka biriyle birlikte olmalar falan onlar biraz daha namussuzluk oluyor...”E3

“...Benim hayatımda bir önemi yok. Daha çok doğu toplumunda namusa değer verilir ona göre yargılamalar oluyor. Onlar en basitinden yanında bir erkek görseler bile, bunu namus meselesi yapıyorlar. Hani bildiğim kadarıyla böyle...” K33

Bir görüşmecinin (E2) “elinde silah olan atlılar” ifadesi namus kavramının kadının bedenini yapılandıran anlamlarını yok sayarak görüşmecinin hayatında karşılaşmadığı bir görüntüyü tasvir etmesine yol açmıştır. Namus saikiyle işlenen kadın cinayetlerini olumsuzlamak için başına gelmeyen, gelmeyeceğini düşündüğü bir görüntüyü tasvir etmiştir. “Hayatına alacağı” kadının evlenmeden önce bakire olması gerektiğini “namuslu kadın” tanımında örneklendiren görüşmeci, bunun Doğu’daki yansımalarının kendi namus anlayışından farklı olduğunu savunur. Evlenmeden cinsel birlikteliklerin yaşanmasını ya da evli insanların birbirini aldatmasını kendisi de namussuzluk olarak dillendirse de, başka bir yerdeki namus kavramının “katı” olduğunu vurgulama gereği hisseder. Namussuzluk derecelendirmelerinin yapıldığı anlatılarda, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ndeki insanlar geleneksellik ve eğitimsizlik temelinde ötekileştirilerek, onların namus anlayışının kendilerinkinden farklı olduğu belirtilir:

“...Bizim tarafta töre olayı fazla yoktur da hani, güneydoğuda falan görüyoruz. Ya da Kürt olaylarında görüyoruz. Kürtlerin yaşam tarzında görüyoruz. Çok katı kuralları var. Bizim kültürümüzde çok farklı onlar... Bizde çok farklı bu olaylar. Bizde al gülüm ver gülüm her şey karşılıklı olan bir şey. Türk geleneği var bizde de hani. Düğünlerimiz derneklerimiz hep onun göreneğine göre olur. Yani değerlerimize sahip çıkıyoruz...” E10

Görüşmecinin bir kadının bir erkekle dışarıda görülmesinin Kürtler tarafından katı kurallarla yargılandığını söylemesinin üzerinden, görüşmeciye aynı duruma kendisinin vereceği tepki sorulduğunda vardığı nihai sonuç, eleştirdiği yaşam tarzlarından pek de farklı bir noktaya denk gelmemektedir:

“...Hoş karşılanmayacak bir durum kimilerine göre ama bizim evde şöyle yaşıyor. Öyle bir şey olursa eğer konuşuruz. Konuşulmayacak bir şey değil bu. İnsanlar konuşa konuşa anlaşılır. Yani konuşuruz bu hareketlerin devamı gelirse ardı arkası kesilmezse o zaman sıkıntı yaşanır. Yani yaptırımlar da olabilir. Zorla yaptırımlar olabilir. Ev yasakları olabilir. Ama öyle silahla töreyle vurduyla kırduyla bir iş olmaz gibime geliyor yani. Bizde öyle bir şey yok. Çok çok hat safhada olursa namus boyutundaysa belki çok çok ilerisi, çok çok rahatsız edici bir durum olursa kaba kuvvet gibi yaptırımlar olur...”E10

“...Töre deyince benim aklıma açıkçası yazısız kurallar falan filan diye ifade edilen tanımlar değil de doğu Anadolu’daki kadın cinayetleri geliyor töre deyince aklıma. Şimdi düşünüyorum ölen kız çocukları, hak verilmeyen kadınlar, evlendiği adamdan kaçtığı için öldürülen kızlar geliyor aklıma. Töre belki bu değil tanım ama böyle yerleşmiş. Çok karşıyım mesela bu duruma... Yozgat’ta olmuyor ben belki çok abartıyorum çok karşı olduğum için aslında Yozgat da çok çağdaş insan da var ama. Yozgat’ta ben hiç duymadım açıkçası istemediği bir adamdan kaçtığı için öldürülen bir kız... İllaki vardır, zaten kültürümüzün yansıttığı bir şeydir namus. Her kültüre göre değişebilecek bir şeydir, yaşantıya göre, düşünceye göre şekillenebilecek bir şey. Hepsi birbirini şekillendiriyor. Benim geldiğim yerde kadın çok konuşmaz, çok gezmez, evinin hanımı, çocuklarının anası olayı vardır mesela. Ortaokul arkadaşlarım mesela okutmadılar. Kadın okumaz, kadın evlenir ya da kadının kocası vardır, sözünün dışına çıkmaz. Mesela şu an arkadaşlarım var evlenmiş, boşanmış, çocuğu olmuş arkadaşlarım var. Kız çocuğu okursa kötü yola gider, kız çocuğu okursa namussuz olur, düşünceler var, okutulmayan arkadaşlarım var...”K14

Koğacıoğlu (2007, s.120) bu gelenek söylemlerinin bir “onlar” kategorisi yarattığını ve bu kategorinin içinde eskiden “cahiller” ve “geri kalmışlar” yer alırken şimdilerde bu kategorinin çoğunlukla Kürtler ve güneydoğulular tarafından doldurulduğunu belirtmektedir. Avrupa ülkelerinin İslamiyetin çoğunlukla benimsendiği ülkelere oryantalist bakışına benzer bakışların, Türkiye’de Kürt yurttaşlarına yöneldiği görülür.⁸ Namusun belli bir bölgeye ya da etnik bir kimliğe bürünmesi ile kavramın cinsiyetçiliği bir kez daha görmezden gelinir ve toplumdaki ataerkil iktidar ilişkileri sorgulanmaksızın bırakılır. Kadına yönelik şiddetin ve kadın cinayetlerinin tartışılmadığı bu anlatılarda, gelenekler uzun uzadıya tartışılır, bu anlayışın kadının insan haklarına bir ihlal olduğu belirtilmez. Bir görüşmeci (E10), yukarıdaki anlatısında belirttiği namus anlayışının Kürtlerin yaşam tarzında görüldüğünü iddia etmekte

⁸Bknz: Abdo, N., “Namus Cinayetleri, Ataerkillik ve Devlet: İsrail’de Kadın.”, *Namus Adına Şiddet*, der. Mojab, S., Abdo N., 63-96, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 76; Ünkap, Ö., “Türkiye’de Namus Adına İşlenen Cinayetler: Mücadele ve Kazanımlar Kamer Örneği”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Bilim Dalı, 2009, İstanbul, s.87; Göksel, H., “Women on the Margins of Life and Death: Honor Crime and Governmentality in Turkey”, *Central European University, Department of Sociology and Social Anthropology*, 2008, s.47-48.

ve namus bağlamında benzer deneyimler yaşasa dahi bunun sonucunun cinayet değil, “kaba kuvvet” gibi yaptırımlar olacağını belirtmektedir. Türkiye’nin doğusu ve batısı arasında yapılan ayırımın kadın cinayetlerine verilen isimlerde de yansımalarını görmek mümkündür. Geleneklerle ilişkili olduğu düşünülen Kürtlere özgü “töre cinayetleri”nin batıdaki karşılığı “kıskançlık”, “tutku” ya da “ihtiras” suçlarıdır:⁹

“...Eğer batıdaki biraz daha dürtüsel kıskanmayla alakalı othello sendromu olabilir ama doğudaki töreyle perçinlenip bir de ego dürtüler birleşince daha da büyük kanlı, uzun süredir devam edilen bir şey olduğu için bu ayırım yapılabilir belki de...”K7

“...Feodal bağların hala birçok noktada etkileri var. Dolayısıyla zamanla bunun daha da çok çözüldüğünü düşünüyorum ama daha çözülmesi için epey bir yol var... Ama daha çok feodal ilişkilerin kalıntıları olarak yaşayan bir şey töre... Ama direk töre olarak anılan ve çok daha ciddi sonuçları olan işte ölümlü sonuçlanan durumu ağırlıklı olarak doğuda gözükmüyor. Ama batıda da bakıyorsun birçok kadın cinayeti var. Hani kıskançlık cinayetleri bunun gibi birçok şey ciddi sonuçlar doğurabiliyor. Gerçeklikte de arada bir fark var. İstanbul’daki bir cinayetle Şırnak’taki cinayetin aynı olduğunu düşünmüyorum. Belki töre cinayeti diye adlandırıldığı zaman hani aslında çok kritik bir durum. Bu başlığı koyduktan sonra altını nasıl dolduracağınıla alakalı bir durum. Altını yeterince eleştirel dolduramazsan şöyle oluyor o zaman orada yaşayan zihninde bir meşruiyet kazandırıyor. Belki Antalya’da yaşayan bir Koray’ın kafasında bunu yaşatmıyorsun ama Şırnak’taki bir insan a burada cinayet işlenmiş bu töre cinayetiymiş deyip bir meşruluğu oluyor. İstanbul’da yaşanan bir cinayete baktığın zamansa daha böyle anlık bir şeymiş gibi oluyor. Ki aslında bunun bir gerçeklik yönü de var. Doğu’da bu cinayet işlenirken işte bazen bir heyetler oturuyor bunun kararını alıyorlar yani. Batıda bu mekanizma çok işleyemiyor. Belki şehirde de örnekleri vardır yoktur diyemezsin ama hani ama doğudaki kadar olduğunu sanmıyorum. Hani bu da şeyle ilgili ordaki toplumsal yapının ne kadar ilerlediğiyle değiştiğiyle ilgili. Feodalizmin etkileri orda çok daha güçlü bundan ötürü diye düşünüyorum...”E6

“...Daha az gelişmiş, feodal kalıntıların daha yoğun olduğu toplumlarda kadının erkekten aşağı konumunu görüyoruz. Türkiye de öyle bir durum. Her ne kadar ekonomik açıdan o feodal yapı tavsiye edilse de yerine daha kapitalist bir toplum sanayi toplumu yerleşse de onun üst yapısı onunla eşit dönüşmüyor. Üst yapı hala feodal. Kapitalizm var ama onun üst yapısı liberalleşme laikleşme değil feodal dinsel geleneklerin olduğunu görüyoruz. Geleneksel değerlerin yoğun olduğu yerlerde de kadın ve namus kavramlarını beraber görüyoruz... İki üç sene önce bir haber okumuştum. Dondum kaldım. Adam evlenmiş falan neyse düğün bitiyor. Gerdeğe giriyorlar sonra karısını çekip vuruyor adam. Sonra karısının rujuyla aynaya yazıyor: anne baba ailem kusura bakmayın. Kız bozuk çıktı. Bu toplumsal bir mesele. Bu özellikle geleneksel feodal değerlerin olduğu yerlerde bu ciddi bir mesele...”E16

Görüşmeciler “namusluluk” ve “namussuzluk” kavramları arasında ayrımlar yaparken “feodalite”den sıkça bahsetmektedirler. Feodal değerlerle namus kavramının sıkı bir ilişki

⁹Bknz: Sen, P., “Crimes of Honour” Value and Meaning, , Honour Crimes, Paradigms and Violence Against Women, ed. Welchman, L., Hossain, S., 42-64, Zed Books, London, 2005; Fournier, P., McDougall, P., Dekkers, A, R., “Dishonour, Provocation and Culture: Through the Beholder’s Eye?”, Canadian Criminal Law Review, No.16, (2012), 161-193; Hooks, B., Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika, BGST Yayınları, İstanbul, 2012.

içinde olduğunu vurgulamaktadırlar. Namus kavramını ve namusla ilişkili cinayetleri “feodal bir kalıntı” olarak görmek, dünyanın “modern”, “gelişmiş” kentlerinde görülen kadın cinayetlerini açıklamaz bırakır. Bunun açıklaması, kadın bedenine uygulanan yaptırımların her yerde farklı isimler alarak meşrulaştırılmasıdır. Kadının bedenine ve cinselliğine yüklenen anlamlar, namus kavramının yokluğunda dahi, uygulanmaya devam etmiştir. Batı’da “tutku suçları (passion crimes)” olarak adlandırılan cinayetler, kadın bedenini, cinselliğini ve davranışlarını düzenlemek amacıyla uygulandığından, bu cinayetlerin de namus kavramı bağlamında değerlendirilip ortak bir dil geliştirilmesi gerekmektedir (Sen, 2005, s.53). Doğu ve Batı ikili temsiliyetinde iki karşıt kutupmuş gibi sunulan namus ve tutku kavramları aslında şiddet suçlarının temel bahaneleri olarak birbirine sarılmıştır (Fournier, 2012, s.164). Sahip olma, tahakküm kurma ve boyun eğme paradigmatlarıyla iç içe geçen romantik aşk kavramı ataerki sistemlerde yüceltilmiş; birilerini dövmek, hareketlerini kısıtlamak hatta öldürmek ve buna “tutku cinayeti” demek “ o kadını o kadar çok seviyordum ki öldürmeliydim” diyerek erkeğin kendini savunmasını meşru hale getirmiştir (Hooks, 2012, s.123). Ataerki iktidar ilişkilerinin, namus kavramı bağlamında gelenekler, örf ve adetler ve din temelinde savunma mekanizmaları olarak kurgulandığını ifade etmek önemlidir. Bu kurumların ataerki namus anlayışını yeniden üretmede meşru birer gerekçeler haline gelmesi ancak ataerki eleştirisi yaparak engellenebilir:

“...Biz örfümüzde, adetlerimizde, geleneklerimizde ya da ben bunu da eleştiriyorum dinde, Müslümanlıkta bunun referans olarak görülmesine çok tepkiliyim. Eğer gerçekten örfümüz adetimizde bu varsa ben yokum. Ben buna inanmıyorum da bu örfü de adeti de benimsemiyorum da. Dinde de bu böyle. Olayı normalleştirmenin yollarını buluyoruz. Gerçekten din konusunu bir tarafa atarsak, örfümüzün adetimizin bunu böyle gördüğünü kabul etmek gerekiyor...” K13

Din, gelenek, göreneklerin gerekçe gösterilerek namus ve töre arasında bir ayrıma gidilmesini başka bir kadın görüşmeci şöyle dillendirmiştir:

“...Biz insanları Türkleri Kürtleri ayırıyoruz zaten. Töre Kürtlere doğudakilere has bir şey onlara göre. Aslında altında yatan sebep aynı. Bir töre cinayeti işleyen birine de gidip sorun neden öldürdün namusum için batıdakine de gelip sorun neden öldürdün o da namusum için. Buradaki de namus için ama onların oturduğu bir kalıp var. Vicdan rahatlatma diye bir şey var. Neden öldürdün namus için demek biraz daha şey geliyor onlara daha bi suç gibi ama töre için dediğin zaman tamam ya ben ailemin geleneğini gerçekleştirdim ben töre için öldürdüm ama ailem istediği için öldürdüm bu hani bi kalıba oturuyorlar ki daha rahat olalım vicdanı daha rahat olalım...” K30

Namus gerekçeli kadın cinayetlerinin Kürtler üzerinden gerçekleştirilen ayrımına karşı duran bir kadın görüşmeci, bunun nedenini Kürtlerin “eğitimsiz” olarak düşünülmesine bağlar:

“...Kürt diyince bi öyle barbar anlıyorlar. Bir kaba anlıyorlar. Kabadırlar, öldürürler. Bu şekilde bir zihniyet var ve sürekli insanlara orda töre varmış gibi gösteriliyor. Bu da onların bu şekilde nitelendirilmesine gösterilmesine neden oluyor. Töre cinayeti diyorlar ama töre cinayeti diye bir şey yok orda...”K26

Kadın cinayetlerinin belli bir bölgeye özgü kılınmasını eleştiren bir erkek görüşmeci, bu cinayetlerin her bölgede gerçekleşebileceğini “insani özellikler” bağlamında savunmuştur:

“...Bu her toplumda iyi kötü vardır. Demem benim toplumum çok temiz. Töre cinayeti, kadına şiddet bu her yerde görülür. İnsanın yapısıyla ilgili bir şey bence ben öyle düşünüyorum...”E5

Söz konusu görüşmeci (K5), kadına yönelik şiddetin, kadın cinayetlerinin evrensel olduğuna vurgu yapsa da, toplumdaki ataerkil iktidar ilişkilerinin bir kez daha göz ardı edilmesine neden olmuş ve medyada ve toplumda “kişisel bir mesele” olarak meşrulaştırılan kadın cinayetlerini bu şekilde dillendirerek yeniden üretmiştir.

Namusun tanımlanması, geleneksellik ve modernizm ikiliğinde yapılırsa da, özünde iki kavram da kadının cinselliğini, bedenini ve hayatını sınırlandıran namus kavramının cinsiyetçiliğini farklı biçimlerde yeniden üretmektedir. Bu durum, kadınların hem geleneksel hem de modern politikaların nesnelere olduğunun bir göstergesidir (Berktaş, 2007, s.277).

Görüşmeciler, namus kavramının fiziksel şiddet üreten boyutunu ve kadın cinayetlerine gerekçe olarak gösterilmesini kendi hayatlarından ötede bir yerde konumlandırmak için kavramı gelenekselleştirmeyi tercih etmiştir. Bir taraftan kavramın gelenekselleştirilmesiyle modernist zihinlerde farklı biçimlerde ortaya çıkan namusun halleri görünmez kılınırken, diğer yandan kadınların davranışlarının “batılmasını” olumsuzlayan bir bakış açısıyla namusun cinsiyetçiliği daha belirgin ve sert biçimlerde savunulmuştur. Modernizm ve geleneksellik söylemlerinin ortaya dökülmesi ile bireylerin namus kavramının kendi hayatlarındaki izdüşümlerini izlemek de mümkün olmuştur. Namusun gelenekler ve modernizm bağlamında tanımlanmasına ve eleştirilmesine benzer bir diğer yol, bu kez görüşmecilerin “rahat kızlar” olarak tabir ettiği kadınların davranışlarını eleştirmek suretiyle gerçekleşmiştir.

3.4.2.“Rahat Kızlar” Üzerinden Namusu ya da Namussuzluğu Tanımlamak

Namus kavramının çoğunlukla ve yalnızca kadınlar üzerinden tanımlanmasının en çarpıcı örneği, görüşmecilerin namusu “rahat kızlar” olarak tabir ettikleri kadınların davranış ve tutumlarını eleştirmelerinde ve ötekileştirmelerinde görülür. Erkeklerin cinselliğini dilediği gibi yaşaması çok fazla eleştiri konusu yapılmazken, kadınların cinselliklerini özgürce yaşamaları onların “namussuz” olarak damgalanmalarına neden olmaktadır. Geleneksellik ve modernizm söylemleri aracılığıyla namusun bireyin dışında bir yerde konumlanmasına benzer

biçimde, namusu bu kadınlar üzerinden tanımlayan bir kadın görüşmeci kendini, belirttiği kadınların dışında tutmayı önemli görmektedir. Bu tarz hayatlar yaşayan insanları gördükçe namusa daha fazla değer verdiğini belirten görüşmeci, bunun nedenini şu şekilde açıklar:

“...İnsanlar beni de onlara göre değerlendirebilir. Kiminle olursa onunla birlikte olan insanlar hani beni de mi o şekilde değerlendirirler. Ben bu şekilde düşünüyorum ama beni de o şekilde değerlendirirlerse... Duygularına önem vermeyen, genelde sonradan görme gibi, sonradan ortaya çıkıyor. Erkekler o kızlara sanki içmiş gibi davranıyor...”K8

Nancy Chadorow (1999, s.180) kadınların erkeklere göre daha fazla duygusal ilişkiler içinde olduğunu savunarak kadınların cinselliği, erkeklere kıyasla daha çok yakınlık ve duygusallıkla ilişkilendirdiklerini belirtir. Görüşmeci, duygularına önem vererek bir cinsellik yaşayacağını düşünmesine rağmen, insanların onu duygularına önem vermeyen, herkesle birlikte olan kadınlar gibi değerlendireceğini varsayarak endişe eder. Kadının erkek tarafından nasıl görüldüğü ve değerlendirildiği kadınlar içi çoğu zaman değerli bulunmaktadır. Çünkü eril sistemin içinde var olabilmek için, kadının erkeğin olmasına ihtiyaç duyduğu durumlar oldukça fazladır. Bir erkek görüşmecinin, kadın görüşmecinin (K8) sözünü ettiği kadınları anlatırken takındığı ötekileştirici ve marjinalleştirici tavrıdan erkeğin tutumunun kadın için neden “önemli” olduğu ortaya çıkmaktadır:

“...Mesela bazen sosyal medyada görüyorum. Arkadaşlarımdan bazen görüyorum. Bana göre ama bu, çok yanlış bir düşünce de olabilir. Mesela bakıyorum bir bayan arkadaşım sürekli, paylaşımlarında hep alkollü ortamlar hep değişik insanlar, benim kafamda bir önsezi oluşuyor. Ne oluyor? Ya bu kız o alkollü ortamlarda ve hep sürekli değişik insanların yanında bu maddeleri kullanıyorsa, bana göre namussuzdur...Ya da ne bileyim. Üniversite öğrencisiyiz sonuçta. Çevremde yaşadım hani, çok gördüm, Maddi imkansızlıklardan dolayı, gerçekten yozlaşan insanlar var. Doğudan geliyor ya da batıdan cahilliğin boyutu yok yeri yok. Küçük yerden gelip büyük şehre düşüyor ve sığınacak dal arıyor. Yanlış insanları tanıyor, çünkü burası büyük bir şehir... Ve yanlış adımlar atıyor. Tekrarlıyor, tekrarlıyor ve bir alışkanlığa dönüşüyor. Ve bu alışkanlık da ona çok rahat geliyor. Çünkü her istediği oluyor. Bir şeyini kaybediyor. Bence namussuzluk böyle bir şey...Hani bekaletinden vazgeçiyor. Çünkü o andaki mutluluk onun için o. Alkolün verdiği etki olabilir, göz boyamalar olabilir, paranın verdiği değerler olabilir, bunlardan dolayı bekaletini kaybediyor. Bir kişide bunu yaşıyor. O kişi zaten yanlış bir kişiyse fazla uzun sürmüyor bir sonrakine geçiyor. Yine aynısı oluyor. Sonucunda bu...” E10

Görüşmecilerinin anlattıklarından hareketle, cinselliği; diğer söylemlerle bağlantılı olarak inşa edilmiş bir söylem, kurumsal temelli bir dizi toplumsal pratik olarak (Walby, 1990, 113, 116) tanımlamak mümkündür. Kadının cinselliği üzerinde söz sahibi olmasını, “yanlış bir adım” olarak değerlendiren eril zihniyet, kadının kendi isteğiyle cinsel anlamda aktif olmasını “kandırılmak” olarak yorumlamaktadır. Kendi cinsini değil sürekli karşı cinsi, cinselliği yaşama pratikleri bağlamında değerlendiren erkek görüşmeciler için kadının cinselliğini nasıl yaşadığı konusu çoğu zaman önemli olmuştur:

“...Bak mesela bir örnek vericem, bir arkadaşımın birlikte olduk, sonra yürütemedik, o dedi ki ben çok değiştim dedi, gerçekten çok değiştim dedi, bazen dedi tek gecelik ilişkiye girdiğim oluyor dedi, ben artık çok kötü bir kızım dedi. Çünkü o da aldatılmış feşmekan değişmiş hissediyorum kendimi falan dedi. Aldatılmış olmaktan dolayı, belki de değerlerine orda bir hakaret hissetti. O sadıktı ama erkek ona sadık kalmadı. Sonra bir anda o kız gözüme kirli gibi göründü. Kabul ediyorum çünkü şey benim için çok kabul edilebilir bir şey değil, cinsellik çok hoş bir şey gerçekten aşkla yapılması gereken, o yüzden şey olmamalı, tek geceye çok açık bir kız benim için namuslu demiyim ama çok da temiz bir kız gibi görünmüyor. Bu gerçekten hoş değil ya hoş bulmuyorum...”E28

Başta sözlerine yer verdiğim kadın görüşmecinin cinsellik ve aşk, sevgi arasında belirttiği simbiyotik ilişkiyi, bu erkek görüşmecinin ifadelerinde de görmek mümkündür. Kadın görüşmecinin endişesinin eril bakış ve zihniyetten kaynaklandığı, erkek görüşmecinin aşk olmadan cinsellik yaşayan kadınları “kirli” olarak nitelendirmesinde gözlemlenebilir. Belirtilen örnekler ve uygulamalar, cinselliğin cinsler için eşit olmadığını göstermektedir. Simone de Beauvoir (1993, s.643) kadının ötekiliğine yol açan bu durumu kadının özgürleşmesinin önündeki bir engel olarak görür. Kadın ancak cinselliğini yaşadığı ölçüde özgürleşecek ve öteki cins olmaktan kurtulacaktır.

İki erkek görüşmecinin ifadesinde “karar verici” cins olma durumu açık bir biçimde görülüyorken, kadın görüşmecinin ifadelerinde davranışlarının biçimlendirildiği, denetlendiği ortadadır. Başka bir kadın görüşmeci ise, kadınların gülmek gibi bir davranışının bile kadının “ucuz kadın” olarak yargılanmasına temel oluşturduğunu “...Ucuz kadın gibi sokakta gülme deniliyor mesela sokakta güldüğün zaman....” sözleriyle ifade etmektedir (K27). “Ucuz kadın” tabirine benzer bir ifade kadının davranışlarının damgalanması bağlamında başka bir kadın görüşmeci tarafından şöyle belirtilmiştir:

“...Yani illaki baskı hissediyorum. Yani dediğim gibi geldiğim yerde sen sevgilinin elinden tutup da gezemezsin caddede sokakta, çünkü sen namussuz olursun o zaman bu gerçekten var, sen ortalık malı olursun sen kötüsündür terbiyesizsindir...”K14

Kadınların eril bakış altında seyredilmesi onların çoğu zaman görüşmecilerin de ifade ettiği gibi “ucuz kadın”, “ortalık malı” kavramlarıyla yargılanmalarına yol açmaktadır. Bir erkek görüşmeci, eski kız arkadaşını yukarıdaki ifadelerle tanımlamasa da, yüz ifadesinden ve mimiklerinden kadına değer vermediğini ortaya koymakta ve ayrılma gerekçesini “onun iyi olmadığını, şey yaptığını mesela geceleri çok çıktığını ondan sonra çok erkekle gezdiğini falan çok söylediler...” (E3) sözleriyle açıklamaktadır. Diğer bir erkek görüşmeci, bir kadının her yıl farklı bir sevgilisinin olmasını hoş karşılamadığını benzer gerekçelerle (E2) yinelemektedir. Erkek görüşmecinin “nerde akşam orda sabah” sözleriyle ifade ettiği kadın tiplmesi erkeklerin hayatlarında değer vermedikleri kadın özelliklerindedir. “Rahat”, “kirlenmiş”, “ucuz kadın”, “ortalık malı” “nerde akşam orda sabah” ifadeleriyle kadının

cinselliğini yaşama biçimi ve davranışları “namussuzluk” temelinde değerlendirilirken, bir erkek görüşmeci kadınların kıyafetlerine karşı olan tepkisini eril ahlak kodları içinden şöyle anlatmaktadır:

“...Mesela bir kadını kıyafetlerine bakarak yargılamak. Bu uç noktalarda oluyor. Nasıl söyleyim mesela çok kısa bir şort giymek, olur olmadık bir havada, ya da çok farklı bir kıyafet giymek... Buna başka kadınların da dikkat ettiğini görüyoruz bazen ve çok fazla seksüalite içeriyor. Hani bu noktada bir teşhircilik görüyorsun. Ya da benim hissettiğim o... Ama herkesin kafasında bir önyargı oluşuyor. Sen ilk gördüğün an iyi ya da kötü ilk konuşmada bir yargı oluşturuyor. Ve uzaktan baktığımız zaman da o insanlar hakkında bir yargı oluşturuyor. Ha bu ne kadar namusla ilgilidir diye düşünüyorsun teorik olarak konuştuğumuz zaman işte metalaştırma yabancılaştırma kendini ötekileştirme bir takım değerlerin çürümesi gibi zeminlere oturtuyoruz ama aslında bu gene namusa dayanıyor. Sonuçta bir bedenden bahsediyoruz toplumun öğretmiş olduğu namus kavramından bahsediyoruz...”E6

Foucault’nun (1986, s.22) *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında ortaya attığı kadınların yalnızca nesne olarak biçimlendirildiği ve çoğunlukla birinin kontrolü altında sürekli izlenmesine ve denetlenmesine temel oluşturan yapı olarak tanımladığı “eril ahlak”, (male ethics) yukarıdaki erkek görüşmecilerin söylemlerinde kadınların giydiği kıyafetlerde kendini göstermektedir.

Kadının “fazla açık” kıyafetler giymesi toplumun kadın için çizdiği sınırların dışına çıkmak anlamına geldiğinden, kadın “eril ahlak” temelinde, hem erkekler hem de kadınlar tarafından eleştirilir. Ataerkil sistemin öngörülere ve önyargılarıyla büyümüş insanların kadınlara kıyafetleri üzerinden yaptığı damgalamayı bir kadın görüşmeci şu sözleriyle eleştirir:

“...Bununla ilgili yaşadığım bir olayı da anlatmak istiyorum. Ramazanda oruç tutuyoruz, iftara da bir arkadaşın evine gidicez. Yanımda da kapalı bir arkadaşım var. Yoldan geçen bir araba bize laf attı. Sonra ben tabi sinirlendim, hepimiz sinirlendik haliyle. Ya bu nasıl saygısız terbiyesiz diye saydırıyoruz, sonra yanımdaki kapalı arkadaşımın ağzından bir laf çıktı: A dedi bir de burada kapalıları var dedi. Döndüm ve şunu dedim, ne demek istiyorsun ki? Hani benim açık diye namussuz mu olmuş oldum ya da başımın açık olması adamın bana yaptığı terbiyesizliği meşrulaştırır mı? Yani dediğim gibi kadının kadına bakış açısı da bu şekilde aslında. Aslında burada kadını da suçlamıyorum. Neden suçlamıyorum? Çünkü ataerkil toplumda yetişmiş olduğumuz için o kadını da yetiştiren bir zihniyet var, beni de yetiştirdi, onu da yetiştirdi, o erkeği de yetiştirdi. Ama insanın farkındalığını artırarak sürekli bir şeyler yapması gerektiğine de inanıyorum. Aslında o kadar da masum değil...”K13

Kıyafetler üzerinden kadınların da kadınları yargılaması, yukarıda görüşmecinin belirttiği gibi taciz olayını meşru göstermekte kullanılmaktadır. Kadın görüşmecinin (K13) eleştirdiği tutumu benimseyen bir kadın görüşmeci, kadının “fazla açık” kıyafetler giymesini, erkeklerin kadınlara taciz etmesini “kolaylaştıracağı” için “yanlış” olarak nitelendirmektedir:

“...Mesela bu kolun burda açık olmasıyla değil de giysi vardır bence bir de giysi vardır. Bu kadar insanın vücudunu bu şekilde sergilemesi hiç hoşuma gitmez. Erkekler gerçekten bir kadın vücudunu çok fazla

sergiliyorsa bence bu onların elinde de biraz da ellerinde olmayan bir dürtü. Başka şeyler kafalarında başka şeyler düşünebiliyorlar. Bu yüzden belki de dış görünüme dayalı kendimi koruyorum... Mesela kampüste yürürsün bazen. Ben mesela yürüyorum. Birisi benim giydikleriyle bir erkek değilim ama giydikleriyle, hal ve tavırlarıyla, gülüşüyle, yaptığı saçma sapan çıkardığı seslerle bu şekilde benim bile dikkatimi çekebiliyor. Ben burdayım diyor resmen. Bu şekilde davranması hiç hoş değil. Mesela Mardin gibi bir yerde bir kıza taciz edilmişti. Tecavüz değil sadece taciz etmişlerdi. Şöyle bir şey var bu sadece onların suçu değildi bence. Çünkü kızın o gün giydikleri hal tavırları bir kadının ki Mardin gibi bir yerde herkesin dikkatini çekiyordu ben burdayım diye bağıriyordu. Bir erkeğin ilgisini çekmesi çok basitti. Onların bunu yapmasını gerektirmez ama bir kadının da buna dikkat etmesi gerekir. Her şey bir erkeğin suçu değil sonuçta...”K26

Kadının kıyafetlerini eleştiren görüşlerin ortaklaştığı yer, kadının “dikkat çekmeyecek biçimde” kamusal alandaki hareketlerinde “özgür” olduğudur. Erkeğin dürtülerini kontrol edemeyen “hepcinsel” bir varlık olarak düşünülmesi, kadınların erkeklerin dikkatini çekmeyecek biçimde kapatılmasının, denetlenmesinin ve kontrol edilmesinin gerekçesi olarak sunulmaktadır. Görüşmecinin gözlemediği bu olaylar sonucunda kıyafetlerine daha dikkat eder hale gelmesi, kadının içinde kadını gözetleyen eril bir göz olduğunu ortaya koymaktadır. Berger’in (1972, s.47) çokça atıfta bulunulan "erkekler davrandığı gibi kadınlarsa görüldüğü gibidir." sözleri, erkeklerin kadınları seyrettiğini; kadınlarınsa seyredilmelerine baktıklarını ifade eder. Araştırmacı, bu durumun yalnızca kadınla erkek arasındaki ilişkiyi değil kadınla kadın arasındaki ilişkiyi de belirlediğini savunur.

Kadının dış görünüşüne dayanarak kadınlar arasında “namus” “ahlak” temelinde ayrımlara gidilmesine bir kadın görüşmeci yaşadığı bir olayı anlatarak aşağıdaki şekilde eleştirmektedir: *“...Kapalı olduğum için potansiyel evlenilecek kız. Hani senin geçmişinde ne yaptığın önemli değil. Belki bir hafta önce kapandım, bir hafta önce kapanmadan önce hayat kadınıydım, belki başka cinsel tercihlerim var, ben lezbiyenim ama insanlar buna bakmıyor. Dış görünüşe o kadar kaptırıyoruz ki kendimizi sen başörtülüysen potansiyel evlenilecek helal süt emmiş aile kızı olarak bakıyorlar. Tanımasına gerek kalmıyor. Geçen yaz ben burada çalıştım. Lokantadaydık. çevre esnaftan falan sürekli gelenler oluyordu. Bana çok saçma geliyor biri bana geliyor diyor ki iş arkadaşımız çok güvendiğimiz bir abimiz senle evlenmek istiyor. Böyle durdum düşünüyorum beni ne kadar tanıyor, sadece yemek getirip götürdüm bunu biliyor bunu görüyor ve üniversitede okuduğumu biliyor bu kadar. Kapalıysın diye herkes sana namuslu oturmasını kalkmasını bilen herkes sana o gözle bakıyor. Evlenebilirim seninle. Tanıması önemli değil senin için ne düşündüğünü naptığını bilmesi önemli değil senin için... Kapalıysan sana bir karakteri dikte etmiş onlar. Edeplisin, adaplısın, namuslusun, namaz kılarsın, kuran okursun şöylesin böylesin erkeklerle yan yana gelmezsin hani öyle bir kalıba oturtuyorlar ki kapalı olduğum için kişiliğin onlar için hiçbir önemi yok yani...”K30*

Kadınların kıyafetlerine dayanarak yapılan “evlenilecek ve eğlenilecek kız” ayrımını vurgulayan görüşmeci (K30), yalnızca başı örtülü olmasından dolayı belirlenen “namuslu kadın” algısının kadının kişiliğine bir saldırı olduğunu belirtmektedir. Yalnızca erkeği eğlendirebilen ya da erkeğin evlenmesi için “uygun” eş olabilen özellikleriyle kadına oldukça

işlevsel bir rol dayatılmakta; kadının nesnelliği ve ikincilliği bir kez daha vurgulanmaktadır. Kadınlar arasında ahlak ve namus temelinde yapılan bu ayırım, Beauvoir (1993, s.357,358) tarafından iddia edilen ataerkil uygarlığın kadını iffetliliğe adamasına ve üstü kapalı ya da açık bir izinle kadının erkeğin cinsel arzularını doyumak üzere görevlendirdiği savında da destek bulmaktadır. Kıyafetlerinden ve davranışlarından dolayı “rahat” olarak nitelendirilen kadınların erkekler tarafından “evlenilmeyecek kız” olarak görülmesi bu anlamda dikkate değerdir:

“...Hangisine sorsan o kızla evlenmez mesela. Öyle düşünceleri var. Onunla birlikte olurlar ama evlenmezler...K4

Bu durum, erkeğin “istediğini” elde ettikten sonra kadınla ilişkisini bitirip başka bir ilişkiye başlayabilme serbestliğine sahipken kadının aynı özgürlükten yararlanamadığının açık bir örneğidir (Corbin ve ark.,2013, s.102-103). Çünkü kadın yaşadıklarının sorumluluğunu toplumda “kirli”, “namussuz”, “ortalık malı”, “ucuz kadın” gibi kelimelerle damgalanmak pahasına almaktadır.

Namus kavramını tanımlamak için bir giriş özelliği taşıyan bu bölümde görüşmelerden elde edilen anlatılar, namusun kadın ve erkeğe göre değişen anlamları ve toplumun yargılama biçimleriyle eşitsizliği üreten bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Eril pratiğin egemenliğindeki namus kavramını biçimlendirme çabaları ile kadının bedeninin ve cinselliğinin denetim altına alınması “gelenekler”, “modernizm”, “rahat olmak” bağlamında meşrulaştırılmaktadır. Namus kavramının görüşmeciler tarafından cinsiyetli bir hale büründürülmesi kavramın meşrulaştırılmasını sürdürmektedir.

3.5.Namusun Cinsiyetlendirilmiş Görünümü

Özünde cinselliğe yaslanan anlamlarıyla namus kavramının cinsiyetli suretlerinin tartışılmasının amaçlandığı bu bölümde, cinsellik temelinde namusun eril görünümünün ve tahakküm kuran yapısının gözler önüne serilmesi amaçlanmaktadır. Namus, heteroseksist bir cinsiyet düzlemi içinde kadına ve erkeğe farklı rolleri ve işlevleri olduğunu hatırlatan sosyal bir denetim ve baskı aracı olarak kavramlaştırılmaktadır. Biyolojik olarak kadın ya da erkek olmanın toplumsal manada farklı deneyimlere işaret eden yapısı, görüşmeciler tarafından çokça dillendirilmiştir. Bu bölümde ise, farklı cinsi deneyimlere tabi olarak ortaya çıkan namus kavramının açmazları sorgulanacaktır. Namusun cinsiyetli hallerinin açığa çıkarılmasında, cinselliğin de kadın ve erkek için karşıt kutuplarda tanımlanması ve yorumlanması etkili olmuştur. Weeks, on altıncı yüzyılda cinsellik kavramının en eski kullanımlarının insanlığı erkek ve kadın olarak iki bölüme ayırdığından bahseder. Cinsellik

söz konusu olduğunda, cinsiyetler arasında bir köprü ya da ikisinin arasında olma gibi bir durum söz konusu değildir (Weeks,2005, s.3-4). Bireyler biyolojik cinsiyetlerine ilişitirilmiş bir cinsiyet kimliği inşa etmek ve o cinsiyet kimliğinin sorumluluklarını ve zorunluluklarını yerine getirmek zorunda bırakılır. Toplumsal olarak cinsiyetlenmiş namus kavramı ile cinsiyetler arasındaki sınırlar sabitlenir ve cinsiyetlere “uygun” bir namus örüntüsü ortaya çıkarılır:

“...Namus deyince gerçi herkesin gözünde öyle. Bir cinsellik anlamında olaraktan veyahut da biriyle iş yaparsan misal erkekler arasında olabilir, anlaşma yaparsın vazgeçince namussuz olursun gibi. Erkeğin namussuz olması, dediğim gibi bir şey yaparsın, anlarsın belli bir yola çıkarsın veyahut da. Birisine kazık attın gibi derler laf arasında da namussuz derler...” E3

Kadın ve erkek için oluşturulan iki ayrı namus kavramında, kadın için namusun özünü oluşturan cinselliktir. Erkeğin namusluluğu ya da namussuzluğu cinsellik üzerinden tanımlanmazken, kadının her hareketinin cinselliğe dair çağrışımlar yaptığı düşünüldüğünden, oturup kalkması, işe gitmesi gibi gündelik hayatının rutinlerinin çoğu namusluluk ölçütü olabilmektedir. Aşağıdaki görüşmeci (K23), gündelik hayatta sıkça karşılaşılan “namusuyla çalışmak” deyişinin yalnızca kadınlara ait bir fiil olarak ifade edilmesinin sorunsallaştırılması gerektiğini savunur:

“...Bu aslında biraz ironi gibi bir şey. Kadın çalışıyor yani erkek nasıl çalışabiliyorsa. Erkek kendi namusuyla mı çalışıyor yani. Bu namus kavramı yok mesela orada çalışma ortamında. Kadın için de öyle olmalı. Ne yani namusuyla çalışıyor dedikleri şu mu? Başu önde eğik bir şekilde işine gidecek akşam olduğunda başu önünde eğik bir şekilde gelecek, iş yerinde erkeklerle fazla iletişime geçmeyecek, ikili görüşmelerde kesinlikle yanında başka birileri olacak. Toplumda namuslu bir şekilde çalışmak dedikleri şey kadının öğretmen olması hemşire olması mı? Tabi ki hayır. Namusuyla çalışmak diye toplumda bir kavram var evet ama bence çok saçma bir kavram...” K23

Erkeğin çalışmasını norm, kadının çalışmasını ise “belli koşullarda” bir alternatif olarak sunan ataerkil düzen, kadının çalışabilmesinin şartını kadının cinselliğinden, cinsiyetinden vazgeçmesi olarak belirtir. Kadın, zaten kendine ait olmayan bir fiili yerine getirdiği için davranışlarına bir kısıtlama getirilmesini de hoş görmek zorundadır. Kadının “namusuyla” çalıştıktan sonra her şeyi yapabileceği inancı, kadına özgürlük vaat eder gibi görünse de, cinselliğin katı sınırlarıyla çizilmiş eril düzende kadının davranışlarını ataerkil namus öğretilerine göre düzenlemesi zorunluluğu ve görevi çalışmasının ön koşulu olarak kadına dayatılmaktadır. Namusuyla çalışmak deyişi ile akla ilk önce kadının çalışması gelmekte ve erkeğin namusuyla çalışmasından, cinsellikten ziyade farklı ahlaki özellikleri anlaşılmaktadır. Kadının namuslu olması, erkeğin namuslu olmasına kıyasla daha fazla cinsel öge barındıran ve bu cinsel ögeler etrafında geniş baskı ve tahakküm üreten bir anlamı işaret etmektedir.

Kadının cinsiyeti ve cinselliği üzerinde bir yük olan namus, görüşmeciler tarafından “sorumluluk” ifadesiyle olumlansa da, “kadının kendini koruması” olarak eril zihniyet tarafından tanımlanan namuslu olma özelliğinin yerine getirilmediğinde kadını cezalandıran bir mekanizmaya dönüştüğü göz ardı edilmektedir:

“...Geçerken bile belki arkasından söylerler. O nasıl bir kadın mesela? Başını önüne eğip de yürüyen falan derler ya hani, hiç sağa sola saç olmayan tabiri caizse, evinden işine çalışıyorsa, mesela çocuklarına iyi bir şekilde bakan evini iyi bir şekilde dizen, ya da temizleyen, yemeğini yapan, kocasını iyi bir şekilde karşılayan, o şekilde olabilir. Yani sadece kendisini kocasını düşünen. Bazı evli kadınlarda kocası evden çıktıktan sonra yani nereye gittikleri belli olmayan kişiler var, yani yok değil. Gazetelerde zaten sayfa sayfa bunların haberleri var, namus cinayetleri falan. Ondan kaynaklanan çok şeyler var...”E3

Hayatında bir cezalandırma aracına dönüşen namus kavramının kendi hayatındaki izlerini paylaştan kadın bir görüşmecinin anlattıklarından “kadının adının çıkmasının” cinsiyetçi namus anlayışı bağlamında nasıl meşrulaştırıldığını görmek mümkündür:

“...Namus kavramı nasıl bizim orda daha çok iki bacak arası hesabı yani. Bu beni rahatsız ediyor. Kadınlara niye biçiliyor namus? Erkeklerde yok mu namus kavramı? Bir yalan söylüyorsan bu namussuzluk değil mi örneğin? Niye namus kadın bedenine indirgeniyor? Benim normalde ailem modern bir aile güneydoğuda. Buna rağmen bile ben bu kavramla ben ilişkilendiriliyordum ailem tarafından.... Buraya geldim, bir karşı cinsle nasıl konuşacağımı bilmiyorum. Bu mahalle baskısından dolayı. Acaba burada bi şey olur mu, böyle etkiliyor... Mesela ailem bir erkekle konuştuğum zaman yargılıyordu. Lisede 4 yıl birini sevdim, adım namussuza kadar çıktı asılsız yere bazı insanlar tarafından. Sanki kirlenmiş gibi pislik gibi. Ben o adamla çıkmamışım, yanlış bir şey yapmamışım. Ha bir de çıksam toplum bana nasıl bakar beni nasıl yargılar?”... K29

Kadının evi, çocukları ve ailesi dışında bir hayatı olmasını “namussuzluk” olarak kabul eden ve bu doğrultuda işlenen namus suçlarını bir biçimde meşrulaştıran bir görüşmeci (E3), namusun kadını cezalandıran bir mekanizmaya nasıl dönüştüğünü somutlaştırmıştır. Namus adına işlenen cinayetleri kadının davranışları üzerinden gerekçelendiren görüşmecinin (E3) söylediklerinin aksine, başka bir erkek görüşmeci bu meşrulaştırmanın altında yatan nedenin tam da bu, cinsiyet rolleri olduğunu ifade eder:

“...Ve toplum bize iki türlü namus kavramını öğretiyor. Erkek için namus çok başka bir şey kadın için çok başka bir şey. Mesela biz erkek ya da kadına namussuz diye küfredabiliyoruz. Mesela namussuz herif ya da namussuz kadın şeklinde küfürler olabiliyor. Ama bu erkek için çok farklı şeyler ifade edebiliyor kadın için farklı şeyler. Kadında doğrudan bir cinsellikle ilgili bir çağrışımında bulunuyor. Yani bu kadının cinsel hayatını yargılayan bir küfürken, erkeğin daha çok başka ahlaki değerlerini kapsıyormuş gibi geliyor. Mesela hırsızlık yapan bir erkeğe de namussuz diyebilirsiniz ama hırsızlık yapan kadına hırsız dersin namussuz demezsin çünkü namussuz dersin kadına dediğin zaman bu çok daha ağır bir şey. Erkeğe namussuz demekle kadına namussuz demek farklı derecede küfürler. Yani kadına söylediğin baya ciddi ağır bir şey. Hani bazen erkeği severken bile namussuz herif diyerek bir sevgi gösterisinde bulunabiliyorken kadında bu kesinlikle söz konusu değil yani bence. Çok ağır bir yargılama içeriyor namussuz bir kadınla ilişki içinde bulunmamak gerekir... kadının namussuz olması

herhalde en ağır suçlardan birisi. Öyleymiş gibi geliyor bana toplum içerisinde. Hırsızlık bile makul yolsuzluk belli derecede makul hani cinayet bile daha makul olmuyor mu? Namus cinayetleri dediğimiz kavramlara geldiğimiz zaman? Adam öldürmüş ama namus meselesiymiş diyoruz, deniliyor, dedirtiliyor bir şekilde...”E6

Namusun kadın ve erkeğe göre değişen anlamları olduğundan namussuzluk da kadın ve erkek için farklı sonuçlar doğurmaktadır. Namussuz sıfatının anlamı, önüne geldiği cinsiyete göre değişmektedir:

“...Bu Türkiye’de kadın olunca namusuna dikkat etmen gerekiyor erkek olunca namussuz diye bile seviyorlar seni. Namussuz napyosun diyebiliyorlar. Bir sevilme tabiri var ama kadını namussuz diye sevsen çok kötü bir aşağılama. Bu kelimeyle aşağılanabiliyor kadınlar. Ama erkekler o kelimeyle sempatik bir şey haline getirilebiliyorlar. Bu çok saçma bir ayırım oluyor ama kadınlara böyle şeyler düşebiliyor...”E12

Namussuzluğun bir cinste olumlanırken, “öteki cins”te aşağılayıcı bir sıfat olarak kullanılmasıyla dilde başlayan tahakküm ve ayrımı, kadına ve erkeğe yönelik bakış ve davranışların özü olarak görmek gerekir. Dilde başlayarak namusun kadın için erkeğe kıyasla oldukça önemli ve gerekli bir özelliğe işaret etmesi, bireylerin davranışlarını da belirlemektedir:

“...Şimdi biraz çelişkili durum var. Geldiğimiz toplum belli bazı şeyleri kaldıramaz. Bir şeyi gerçekten kaldırabiliyorsan önce kendi üzerinde dene... En çok da şunu düşünelim yani. Annen evli. Annenin başka erkekle ilişkisini duyuyorsun. Bu bir namus olayı değil mi? Bu çok berbat bir şey gibi geliyor gözünde. Kaldıramıyorsun. Hani o adamı öldürür müyüm bilmem. Ama babam öldürmez mi onu da bilmem... Namus o yani tamamen o. Evlilik dışında başkası ile olan ilişki. Kendini korumak falan herhalde. Namus böyle bir şey tarif edemem. Namus kadının kendini koruması...”E22

Namusu, sürekli kadınların bedeni, cinselliği ve davranışları üzerinden şekillendiren ataerkil zihniyet için kadının evlilik dışı ilişkileri en ağır yargılanmalara maruz bırakılır. Foucault (1986, s.22) Helenistik dönem Mısır’a dair yaptığı araştırmalarda, evlilik içi yükümlülüklerin kadın ve erkeğe göre farklı cinsel anlamları olduğundan söz eder. Erkeğin evlilik dışı ilişkilerine çocuk olmaması koşuluyla onay veren düzen, kadının herhangi biriyle evlilik dışında ilişkisi olmasını kabul etmez. Çünkü kadının erkeğin namusunu lekelememek gibi bir sorumluluğu ve yükümlülüğü bulunmaktadır. “Kadının kendini koruması” olarak kadının yükümlülüğüne dikkat çeken görüşmeci (E22), kadın cinselliğinin toplumun hassasiyetlerinin temeli olduğunu vurgular. Bu noktada, toplumun hassasiyetlerinin temelinde neden kadın cinselliğinin olduğunu sorgulamak ve bu durumun sonuçlarını tartışmak gerekir. Söz konusu görüşmecinin (E22) bahsettiği hassasiyetleri yine kadın üzerinden olumlayan başka bir erkek görüşmeci, kız arkadaşının davranışlarının ahlaki uygunluğuna değinerek, “kendine laf gelmemesini” bir kadın üzerinden somutlaştırır:

“...Allahtan bu konuda hiç sorun yaşamadım. Bu konuda çok mutluyum çünkü kız arkadaşımın- benim sahip olacağım insanın- dikkat çeken çoğu insan gibi olmasını istemezdim. Sonuçta ben kız arkadaşımı tutup

memleketime de götüreceğim. Orası daha farklı. Bu niye böyle giyinmiş veya bu kız niye böyle saçları niye böyle neden böyle birisini buldun getirdin demelerini istemem. Bunlar çok mu önemli? Yaşadığım ortamda çok laf geldiği zaman ben biraz asabi bi insan olduğum için dikkat ediyorum. Allaha bu konuda sorun çıkmadı hani. Aradığım özelliklerden biri yerine göre giyinmesini bilen oturup kalkmasını bilen benim dikkat ettiğim çoğu şeye dikkat etmesini bilen. Çok şükür o konuda iyiyiz yani...”E12

“Yerine göre giyinmesini bilmek”, “oturup kalkmayı bilmek” gibi davranışlar en başta cinselliği çağrıştırıyor gibi görünmese de, bu bahsedilen davranışların özünde kadının kendini ve cinselliğini “sergilememesi” yatmaktadır. “Rahat kızlar” üzerinden yapılan namus tanımlamalarında da belirtildiği üzere, kısa kıyafetler giymekten sokakta herkesin dikkatini çekecek biçimde gülmeye kadar birçok eylem, namusluluk ölçütlerine uymamaktadır. Kadının bu denli geniş bir yelpazede davranışlarını kontrol etmesinin nedeni, Mernissi’nin (1987, s.30-31)“fitne, kaos” açıklamalarına dayanarak açıklanabilir. Fitne kavramı, kadının cinselliği ile erkeğin kontrolünü kaybetmesine yol açacağını açıklamak için bir bağlam oluşturur ve kadının cinselliğinin neden sürekli gözetlendiği ve sınırlandırılmaya çalışıldığı gerekçelendirilmiş olur.

Erkeklerin namus kavramı ile cinsellik temelinde bir ilişkisinin olmamasını, kadınlarımıza hep cinsellekle ilintili olarak namuslu ya da namussuz olarak düşünülmesini, bir kadın görüşmeci “...Genelde bizim toplumumuzda namuslu olan erkek, namusu koruması gereken erkek, sürekli namussuzluğu yapabilcek olan kadın diye düşünüldüğü için...”(K30) sözleriyle eleştirmektedir.

Görüşmecilerinin anlatılarından, kadının namusluluğunun çok çeşitli hallerinin olduğu; buna karşın erkeğin namusuna dair sadece erkeğin “kendini” ilgilendiren bir yanı olduğundan bahsedilmediği, namusun erkek için “öteki”nin namusununu korumak üzerinden anlatıldığı durumlar göze çarpmaktadır. Namus kavramının erkek için sorunlu hale gelebildiği durumlar, yine toplumsal cinsiyet rolleri ile alakalı olacak biçimde, erkeğin “eve ekmek getiremediği” ve “kadına sahip çıkmadığı” zamanlardır. “Erkeksi” ya da “dişi” olarak tanımlanan davranışlar ve yeterlilikler arasında bir sınır çizmek için kullanılan toplumsal cinsiyet kavramı, (Pilcher ve Whelehan, 2004, s.56) namus kavramının anlaşılmasında gereklidir. Görüşmecilerin namuslu kadın ve namuslu erkek tanımlarında namusun cinsiyetli halleri açıkça belirtilmektedir:

“...Namuslu erkek evine ekmek getiren, daha çok ekonomik boyutta işte görevlerini yerine getiren insanmış gibi görünüyor. Erkek için bir sorun yok, erkek zaten düzenin çarkına kendisi yön verdiği için namus kavramını kendine göre değiştirebilir. Onun için namus kavramı esnek ama kadın için cinsellekle bağdaştırılan sürekli korunması gereken bir şey. Başka yolu yok kadın için...Namussuz kadın daha çok cinsel anlamda, bakire olmayan, toparlamak gerekirse bakire olmaması, evli bir erkekle beraber olan kadın bazıları çok ekonomik

nedenlerden dolayı başkalarının metresi olabiliyorlar, bu boyutta baktığında o kadınlar namussuz oluyor. Erkeklerin daha çok cinsellikten ayrı bir namus kavramı var...”K7

“...Erkekler rahat erkekler her şeyi yapabilirler. Onlar için sorun yok. Erkek için onların düşüncesine göre namus, ben sözümü verdim ben namuslu bir insanım. Ailesini korumak, ailedeki kızları korumak onlar onun namusu. Öyle görüyorlar. Belki de amcam beni namusu olarak gördüğü için o dayağı yedim ben. Aslında ben onun namusu değildim. Herkesin namusu kendinedir. Herkes kendinden sorumludur. Ben onun namusu değilim yani...” K9

“...Namus, eğer gerçekten bir değerlerin varsa o değerlerine sahip çıkmak. Mesela bir bayanın değeri nedir, bekarlıdır. Erkeğin değeri nedir, şerefidir, onurudur. Namus bence öyle bir şeydir yani...” E10

“...Erkek hafif kaçamak yapınca bu bence sıkıntı olmuyor, diye düşünüyorum. Gençtir, yapar elinde tutmayı bilceksin. Neyse dönsün dolaşsın da sana gelsin. Evimin erkeği, para getiriyor, evimin direği sanırım bu namuslu olmak için yeterli. Çalışkan olmak bir de evine bakmak, evine bakmak diyebiliriz. Benim büyüdüğüm toplum için namus çocukların ihtiyacını karşılayabiliyor mu, maddi ihtiyacını karşılayabiliyor mu, iyi bir baba mı, budur herhalde...” E28

“...Namuslu erkek diye bir kavram bence yok. Erkeğin serbest yani her şeyi yapması. Onunla birlikte olmuş bununla birlikte olmuş, namusu bozulmuş yok erkekte. Namuslu erkek yok...” E8

Erkeğin erkeklik normlarına uymadığının bir işareti olarak namussuzluk, “para kazanmadığı”, “söz verip de tutmadığı”, ailedeki kadınları “korumak” adı altında baskı altına aldığı zamanlarda ortaya çıkar:

“...Benim babamın yıllarca kapısına kimse gelip de, borcun var öde dememiştir. Babam sözünde durmuştur her zaman. Hiç kimseye karşı mahcup olmadı, sözünde durdu. Kalkıp başkasının karısına kızına yan gözle bakmamıştır. Bu onun namuslu, şerefli bir insan olduğunu gösterir. O onun kendi namusu...”K9

“...Böyle sorumluluklar insanları olgunlaştırır. Çünkü öyle bir şey ki, bazen anne baba olmuyor sadece kardeşler oluyor. Onlara sahip çıkabilmek, onları bir şey zorunluluğunda bırakmak ya da hesap verme zorunluluğunda bırakmak bence güzel bir şey. Yaşça büyük olabilirler ama sonuçta erkek olarak o evde ben varım yani. O ailenin neslini ben devam ettireceğim. İster istemez bana hesap verme zorunlulukları vardır ve ister istemez bana dayanmaları gerekiyor ve benim onları kısıtlamam gerekiyor...” E10

Anlatıların ortaklaştığı nokta, toplumsal cinsiyet rollerinin ikiliğinde, bir erkeğin sözünde durması karşılığında “namuslu” görülmesi, kadınınsa cinselliğini sakınmadan yaşamasındaki kararlılığı sonucunda “namussuz” olarak damgalanmasıdır. Bir kadının özgürlüğü özellikle cinsel özgürlüğü deneyimlemesi namussuzluk olarak damgalanır çünkü cinsel özgürlük meselesi erkeğin sahip olması gereken, kadınınsa sakınması gereken bir özellik olarak inşa edilir (Safilios-Rothschild, 1969, s.206).

Namusun cinsiyetlenmiş hale gelmesinde bireylerin toplumsal cinsiyet rollerini öğrenme biçimleri etkilidir. Namusun toplumsal cinsiyet bağlamında ayrılmasında cinsiyetçi iş ayrılığının da etkili olduğu düşünülür. Aile ekonomik anlamda erkeğe bağımlı olduğundan, sosyal konum ve zenginliğin aileye babadan geçtiği savunulurken, ahlaki değerlerin beden

bulmuş hali kadınlar olmaktadır. Bir Irak atasözünde belirtilen “kız çocuk ahlaki bakımdan annesine benzer (al-bint tala ala-umha)” sözleri (Al-Khayyat, 1990, s.22) aşağıda sözlerine ye verdiğim görüşmecinin dedikleri ile benzerdir:

“...Biz onları farklı yetiştirdik. Annem kendi namusuna, şerefine, haysiyetine, değerlerine göre yetiştirdi, babam bizleri o şekilde yetiştirdi...” E10

Kavramların cinsiyetlenmesi ile bireylere cinsler arası farklı sorumlulukların yüklendiği ataerkil düzende, kadının “namuslu” olması, özünde cinselliğe dayanan davranışlarının kontrol edilmesine bağlıdır. Görüşmecilerin de sıkça sözünü ettiği bu ayrımın “bekaret” kavramı üzerinde temellendiği görülür:

“...Genç kızlardaysa kızlık zarı namus olarak görülüyor... tabi ki şöyle çünkü, kadınlar fiziksel bir şeyle değerlendirilebilirken erkekler fiziksel bir şeyle değerlendirilememekte. Fiziksel olan şey kızlık zarı, çünkü ölçülebilir bir şey sonuçta...” K4

“...Namussuz erkek bir kere üstü örtülüyor yani. Namussuz erkek diye bir şey olamaz yani. Öyle bir şey nasıl olsun ki? Sonuçta namus artık o neyse erkek onu korumuş mu korumamış mı o önemli. Erkeğin namussuzu olsaydı, bu kadar genelev olmazdı. Bir kadın tecavüze uğradığı zaman gözle görülür sonuçları oluyor. Hamile olması, ya da bekaretini koruyamaması. Ama erkekte öyle bir şey yok. Ha namuslu olmuş ha namussuz. Onu bir şeyle belgelemek gerekiyor. Onu da yapamayınca erkek üzerinde o namussuzdur diyemezsiniz. Erkeklerin bu özelliklerinin olması avantajlı. Bunu saklıyor düşünsenize...” E31

Görüşmeciler bir taraftan namusun kadın “bekaret”i üzerinden tanımlanmasını eleştirirken diğer taraftan cinselliği ve tecavüzü penetrasyon bağlamında anlamlandırarak cinselliğin eril tanımlarını yeniden üretmişlerdir. Cinsel seçeneklerin erkek ve kadın için farklı anlamlarının yeniden üretildiği penetrasyon anlatıları bağlamında, zevkin belli bir alana hapsedildiği bir cinsellik biçimi olarak kurgulandığı yorumu yapılabilir. Bu durum, kadın ve erkeklerin cinsel tutum ve davranışlarının tahakküm ve itaat erekları altından belirlenmesine ve kadın cinsel deneyimlerinin mağduriyet etrafında kurulurken, erkek pratiklerinin de faillik altında simgeleştirilmesine neden olmaktadır (Özdemir, 2010, s.83). Cinselliğin “bekaret” bağlamında kurgulanarak anlatılması, namusun cinsiyetlendirilmiş olduğu yorumunu destekleyecek ölçüde, cinselliğin erkek ve kadın için farklı biçimlerde deneyimlenmesine yol açmaktadır.

3.5.1.Kadının Namusu, Erkeğin Elinin Kiri: Bekaret ve Cinselliği Yaşa(ma)ma Biçimleri

Cinselliğin etken ve edilgen ikiliği içinde tanımlanması, kadına ve erkeğe bu kavramlar içinden roller dayatarak kadının bekaretinin tabulaştırılmasına neden olmaktadır. Kadının “cinsel saflığı” olarak tanımlanan bekaretin kadın ve erkeğe göre değişen anlamları yeniden üretilmekte; namusun cinsiyetli halleri “bekaret” kavramında somutlaşmaktadır:

“...Erkek önem veriyor. İşte kız olsun. Mesela erkeklerde şöyle bir şey var. En basitinden örnek vermek gerekirse, Benim evleneceğim insan el değmemiş olsun. Herkes onu istiyor. Ama kendileri öyle değil. Kendileri birlikte olabilir. Kız da isteyebilir benim evleneceğim kişinin hiç sevgilisi olmamış olsun. Erkekke buna dikkat edilmezken bayanda dikkat ediliyor. İşte haksızlıklardan biri de bu. İşte bir kadının birden fazla sevgilisinin olması kötü nitelendiriliyor, hatta bir tane olsa bile kadını taşıyacaklar neredeyse. Erkek erkek adamdır. Olur olur, sırtını sıvazlıyorlar. Böyle bir mantık var Türkiye’de...” K1

Blank (2008, s.55) *Bekaretin El Değmemiş Tarihi* adlı kitabında, bakire sözcüğünün tarih boyunca dışileri imlediğini Latince, Yunanca ve İngilizceyi örnek göstererek savunmakta ve bekaret kavramının hiçbir zaman, erkeklerin değerine ilişkin ya da evlenilmeye uygun olup olmadıklarına ya da yaşamalarına izin verilip verilmemesine dair bir konu olmadığını ifade etmektedir. Bekaret odaklı tanımlanan cinsellik deneyimleri, erkek ve kadın için toplumda farklı yargılamalara ve farklı ifadelendirmelere neden olmakta, kadının bakire olması, “el değmemişlik” olarak nitelendirilirken, erkeğin bekareti kavramından söz edilmemekte ve cinsellik, erkek için “sırtının sıvazlanacağı” bir deneyim alanı olarak kurgulanmaktadır.

Erkeğin cinsellik konusundaki bilgisi bu tarz ifadelerle desteklenirken kadının cinselliğe dair bilgisi ve deneyimleri “pis”, “kötü”, “kirli” sıfatlarıyla olumsuzlanmaktadır. Bourdieu’nun (2001, s.12-19) ifadesiyle *nif* (namus) kendini en çok erkeğin iktidarını cinsellik bağlamında göstermesi ile açıklanır. Namus kavramı erkeğin cinsel yeterliğini göstermesine ve gücü kendi çıkarı için kullanmasına olanak tanıyarak erkeğin erkekliğini bu yollarla sergilemesini kolaylaştırır. Erkek cinselliği ile var olup “namuslu” olduğunu kanıtlarken, kadının cinselliğini sakınması kadını değerli kılar, ona saygınlık kazandırır. Mısırlı feminist hekim El Saadawi (1980, s.45), kadınların ve kız çocukların bedenleri konusundaki bilgisizliğinin, namus ve saflık göstergesi olarak yüceltildiğini ve kutsallaştırıldığını belirtmektedir. “Erkeklik”in “sırtının sıvazlandığı” ataerkil sistemde, erkekliğin asıl cins olarak; kadınlığın ise “öteki cins” olarak meşrulaştırılmasına cinsiyetçi ifadelerde rastlanır. Altınay’ın cinsel ilişki olarak tariflediği durumun tezahürlerini görüşmecilerin anlatılarında da yer yer görmek mümkündür. Erkeğin “iktidar”ını kazanması, kadının “erkeğine” el değmemiş daha doğrusu penis değmemiş bir beden sunmasıyla gerçekleştiğinden, kadının “saf”lığını, “temiz”liğini yüceltecek sıfatlarla tanımlanması kolaylaşmıştır. Cinsel ilişkiyi, “zaptedilemez” penisin “özne” olarak yer aldığı, biyolojik “zar”la mühürlenmiş vajinanın ise “nesne” olduğu toplumsal bir alışveriş olarak kurgulandığı (Altınay, 2002, s.330) ataerkil düzende aşağıdaki cinsiyetçi ifadelerin sunumuna rastlamak şaşırtıcı değildir:

“...Kadın eğer evlenmeden biriyle beraber olursa namussuzluk yapmıştır toplumdaki iki bacak arası namus anlayışına göre. Erkek için aslan oğlum diye bir kavram var. Erkek için bu namussuzluk sayılmıyor...” E35

“...Aslında bu kadar ama sonuçta şey var araba alırken 0 mı 2. El mi diye soruyorlar. Kız gibi araba diye kavramlar var...” E6

“...Kadının adı var diyorlar ya, kadın sonuçta yani. Bekaret olarak bakıyorlar yani. Herhangi bir olayda bekaret gitti mi, temizlik, saflık bitiyor kadın için. Bu düşünceyle bu görüşle bakıyorlar. Ama erkek için öyle bir şey yok. Sonuçta erkeğin öyle bir durumu yok. Erkek bugün bir kadınla yarın başka bir kadınla olabilir yani. Sonuçta bu erkek şeklinde bakıyorlar. O yüzden onların yaptığı hatalar çok çabuk ört bas edilebiliyor...” K23

İlk penetrasyonla “bozulan” kızlık zarı, sadece bekaretin varlığını somutlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda kadına bir saygınlık ve erdem işareti de yapıştıran sosyo-fiziksel bir işaret haline de gelir (Abu-Odeh,2004, s.254). Kadının adı görüşmecinin de belirttiği gibi, bekaretin kaybı ile birlikte lekenir ve kadın saygınlığını kaybedebilir.

Bir durumun değerlendirilmesinde görüşmecilerin de belirttiği gibi kişinin erkek ya da kadın olması, olaylara kolektif tepkilerin verilmesini kolaylaştırmaktadır. Erkeğin bakire olması ya da herhangi cinsel bir deneyim yaşamamış olması “kadınsılaştırılarak” aşağılanmasına yol açarken; kadının herhangi bir cinsel deneyim yaşamış olmasının eril zihinlerde pek fazla meşruiyeti yoktur. Bir kadın görüşmeci beraber olacağı erkeğin daha önce kimseyle beraber olmamasını önemsedğini belirtirken bu duruma diğer erkeklerin verdiği tepkiyi şöyle anlatır:

“...Gülüyorlar. Bir erkek arkadaş dedi ki bana öyle bir adam bulursan dedi ben evlenicem dedi öyle sıfır km eline kadın eli değmemiş. Hani gülünç karşılıyorlar bunu. Madem kadınları öyle görüyorlar ben de erkekleri öyle görürüm. Benim en doğal hakkım yani... K29

Kadının “cinsel saflığı”nı namus olarak gören ataerkil zihinlerde erkeğin cinsel saflığı, ciddiye alınamayacak kadar gülünç ve derhal “sıfır kilometre” tabiriyle “kadınsı”laştırılması gereken bir olgu iken; kadının “bekaretini kaybetmesi” eril ahlak anlayışı bağlamında yargılanması, cezalanması gereken bir durum olarak görülür:

“...Benim ablam ya da kardeşim, ya da eşim dostum el ele kol kola sokakta dolaşamaz yani. Bir adı olmadan dolaşamaz yani... Şahsen ben bir şey demem. İki laf ederim ne derim mesela. Eve git falan derim. Ya da hani hoşlanmadığım bir durumsa o karşıdaki insanı tanyorsam hoş biri değilse, kendim çözüme giderim. Kaba kuvvet olabilir bu, sözlü anlatım olabilir, ablama öyle bir lüksüm olmayabilir belki. Küçüküm olsaydı eğer orda mesela insan sinirine yenik düşebilir küçük bir yer sonuçta. Laf olur dedikodu olur, konu komşu görür, böyle değerlerimiz var hani. Sorunlar çıkar yani. Falanın kızı işte falan çocukla sarmaş dolaş falan filan. Bi de bizim toplum birin üzerine bin katarak anlatan bir toplum. Olamayacak şeyi oldu gibi anlatan bir toplum. Kişiden kişiye kişiden kişiye gide gele baya farklı bir yere ulaşıyorlar. Sadece yan yana yürüyor olsa bile hani başka kişilere ulaşıncaya kadar öpüşüyorlarmış, sevişiyorlarmış muhabbetine bile geliyor. Bir erkek için bu durum biraz daha rahat. Hani çevreden gören insanlar sıkıntı yapmıyor. Erkek tarafından biri görse bir sıkıntı yapmıyor. Erkeğin kaybedecek bir şeyi yoktur ama kadının bayanın bekareti vardır. Onu kaybederse bence her

şeyini kaybeder. Yanlışlar üst üste gelir. Erkeğin kaybedecek bir şeyi olmadığından bence erkek için bir sıkıntı yok...” E10

Etrafındaki kadınlar üzerinde namus gerekçesiyle bir baskı kuran söz konusu görüşmeci (E10), kadının davranışları üzerinde yetkili kişi olduğunu erkek olması üzerinden anlatmaktadır. İlişkinin “adı olmadan” kadının bir erkekle dolaşması, kadının ancak evlendiği takdirde cinselliğini yaşaması gibi cinsiyetçi bir algının gelişmesine yol açmakta, kadının evlilik dışı ilişkileri cinsiyetçi namus kavramı ile bekaret temelinde olumsuzlanmakta ve her türlü şiddete tabi tutulmaktadır. Görüşmeciye göre “olamayacak şey” bir kadının “adı olmadan” biriyle cinsellik yaşayabilme ihtimalidir. Kadının cinsellik yaşaması, üst üste “yanlışlar” yapmasına neden olacak bir deneyim olarak marjinalleştirilir. Bekaret tabusuna ilişkin görüşlerle örtüşen bu “yanlışlıklar” söylemi, cinsel yaşamın bir kez başladıktan sonra insanın denetimi dışında ilerleyeceği fikri ile savunulur (Bora ve Üstün, 2008, s.67). Görüşmecinin “yanlış”, “hata” olarak nitelendirdiği durumlar, kadının ataerkil cinsiyet rollerine uymadan hayatını yaşama isteği ve kararlılığıdır. Görüşmecinin (E10) “yanlış” olarak tariflediği durumu, bir başka erkek görüşmeci “kötü bir şey” olarak ifade eder ve bekaretin önemine vurgu yapar:

“...Tabi ki önemli. Temiz olması benim için daha mantıklı olur sonuçta. Kötü bir şey yapmaması benim için önemli. Birisiyle beraber olmaması daha mantıklı benim için...” (E19)

Bekaretin erkek bedeninde var olmasını erkek için bir utanç ve eksiklik kaynağı olarak kavramsallaştıran eril zihniyet (Altınay, 2002, s.324) kadının cinsel cehaletini “mantıklı” bir durum olarak görür ve kadının deneyimsizliğini “temiz” olduğunu belirterek yüceltir. Cinselliğini yaşayan bir kadın “temiz” olmadığı gerekçesiyle, söz konusu görüşmeci (E19) için evlenilecek “uygun” bir aday değildir. Cinselliği, “kirlilik” “kirlenme” bağlamında açıklayan bir erkeğin cinsellik anlatılarına göre, erkek sadece cinsel anlamda değil her anlamda “kirlilik” kaynağıdır (Merniss, 2004, s.103).

Bekaret temelinde çok keskin sınırlarla tanımlanan “iyi” kadın-“kötü” kadın ayrımları, kadınların aleyhine olacak şekilde yeniden üretilmektedir. Erkek arkadaşıyla sokakta gezerken amcasının görmesi ile gelişen olayları anlatan bir kadın görüşmeci, olaydan sonra erkeğe bir şey söylenmediğini fakat kendisinin yaşadıklarından dolayı “kötü” olarak damgalandığını ve toplumsal dışlanmaya maruz kaldığını paylaşmıştır:

“...Çok uzun süre kaç sene boyunca ben o olayı sürekli çevremden duydum. Sürekli sürekli insanlardan duydum. Konuşmasından bakışından her şeyi görüyordum. Mesela halam beni çok severdi. Onun kızıyla aynı dershaneye gidiyorduk yakındık falan. Kızıyla görüştürmedi beni. Halam yani. İşte senin de sevgilin olur. Amcam mesela yine aynı şekilde. Onların çocuklarıyla görüşmedim. Beni uzak tuttular. Daha yeni yeni şey yapıyorlar baktılar

ki babam ezdirmiyor yıllarca arkasında durunca. Ben çok duydum bunları. Eskiden beni sarıp seven halam o olaylardan önce, şimdi aramızda mesafe var yani. Yıllarca kızımı benimle görüştürmedi...”K9

Bir erkekle ilişkisinin öğrenilmesi üzerine amcasının şiddetine uğrayan görüşmeci (E9), “sahiplenilen” bir nesne konumunda algılandığından ailenin erkekleri tarafından “namusu lekelenmiş” olarak görülmektedir. Etrafındaki kadınları da kendi “namus”u olarak gören erkek görüşmeci (E10), “falanın kızının filan çocukla” görüşmesi olarak olumsuz bir şekilde değerlendirdiği olayda, erkeği birey olarak ele alırken kadını “birinin kızı” olarak yansıtmayı kadının sahiplenilen konumda olduğunu göstermesi açısından çarpıcıdır. Erkeğin sahip olması üzerinden geliştirilen namus anlatılarında nesneleştirilen kadının durumunu bir görüşmeci, “at, avrat, silah” sözleriyle somutlaştırır:

“...Erkek leke tutmaz kumaş gibi ilişkilerde maalesef öyle. Erkeklerde namus çok kaygan bir şey yani leke tutmuyor... Aklıma ilk şey geliyor, at avrat silah diyoruz ya hep sahiplenilen şeyler kadın sahiplenilen bir şey. Açıkçası az çok bunları düşünmüştüm. Çünkü büyüdüğüm toplum ve yaşadığım hayatla bazı noktalarda sanırım uyumsuzluk var. Bana zaman zaman önüme çıktı. O yüzden kadın sahiplenilen bir şey olduğu için bu namus olayları da cinsel ilişkiye girmek falan. Ya genelde şöyle değil midir, bir ilişki oldu ayrıldı a bak bu onun sevgilisi işte şu oğlanla çıktı bu kız denir ama bi oğlan için önemli değil...” E28

Sahip olmak üzerinden geliştirilen namus anlayışına tepki gösteren görüşmeci (E28), biten ilişkilerin ardından kadın ve erkeğin farklı biçimlerde değerlendirildiğini örneklendirmektedir. Erkeğin aksine kadının önceki ilişkilerinin “namusluluk” ölçütü olarak kabul edilmesine değinen bir kadın görüşmeci bu durumu “*Bir ilişkiden önce geçmişini araştıracağım artık diyorlar. Bu mantık bile namus mantığıdır. Geçmişini araştırmaktan mantık, kimle sevgili olmuştan, kaç kişiyle çıkmış ya da kaç kişiyle yatmış.*” (K17) sözleriyle ifade eder.

Cinsellik konusunda erkeğin “aktif” rolünün “sahip olmak” bağlamında perçinlenmesi, kadının “bekaretini kaybetmesi”, erkeğin ise kadının “bekaretini bozması” ikiliğinde de görülmektedir. Kadının kendi bedeni ile ilgili bir durumu ne kadar *dışarıdan* gördüğünün ve bedenine ne kadar yabancılaştığının açık bir göstergesi olan bu cinsiyetçi tutumun diğer ucunda, erkeğin kadın bedenine “saldırı” niteliğindeki “bozmak” eylemiyle nitelendirdiği davranışı yer almaktadır:

“...Çok amiyane bir tabirle bozmak deniyor. Fiil bile çok itici bir fiil. O yüzden bozulmuş kız. Anlatabiliyor muyum, çok olumlu değil. Biraz şeref meselesi. Evlendiği kız bir tek onunla olmuştu, bir tek onunla olcaktır...” E28

Erkeğin ve kadının, kadının bedeniyle kurduğu ilişki, kadının kendi bedeninden uzaklaşmasına, erkeğinse kadın bedenini tahakküm uygulayacak bir nesne olarak kontrol etmesine yol açarak erkeklerin “kadını korumak” gibi cinsiyetçi bir role bürün(dürül)mesine neden olmaktadır:

“...Erkeklerde şu içgüdü vardır hani koruma içgüdüsi ben de o şekilde yaklaştığım zamanlar oldu açıkçası kız arkadaşına. Sevgilimi her zaman koruma durumunda hissediyom kendimi çünkü bu onu küçük görmek veya güçsüz görmekten değil de, erkekleri tanıdığım için, erkekleri biliyom, dışarıdaki erkekleri biliyorum. Hani ona güvenmemek vs de değil ama adım atarken neler düşünebileceklerini de biliyorum. Bunlar beni rahatsız ediyor. O yüzden daha temkinli yaklaşmayı tercih ediyorum...Akıyla düşünmemek, direkt cinsiyet, karşı cins, cinsellik adına bakanlardan dolayı. Bu korku değil aslında. Erkekler biraz güçlü olduğu için istedikleri zaman bir bayana istedikleri gibi kötülükler yapabileceklerini düşünüyorum bazen. Çünkü bazı insanlar var akıl almaz şeyler yapıyorlar. Hayal ettiğin zaman kimin ne kafada olduğu belli oluyor görünüşte. Bunlardan dolayı, ona bir zarar gelmesini istemediğim için koruma içgüdüsiyle yaklaşıyorum...” E12

Görüşmecinin (E12) erkekleri kız arkadaşına “zarar” verecek cins olarak görmesi, görüşmecinin kız arkadaşını “korumak” adı altında sahiplenmesine ve “kıskançlık” gerekçesiyle kız arkadaşının üzerinde baskı oluşturmaya kadar gidebilecek durumlardır. Bir kadın görüşmeci, erkeklerin hemcinslerini yalnızca cinsellik düşünen insanlar olarak kalıplaştırmasını eleştirmekte ve bu durumun neden böyle olduğuna dair bir açıklama getirmektedir:

“...Erkeği sadece cinsel ihtiyaçlarını gidermek için piyasada dolanan canlılar gibi görmek de çok saçma. Erkek kendi toplumunda biraz daha bu işi daha rahat yapabildiği için çok arıyormuş gibi geliyor bize ama öyle değil. Bir kadın da bir erkek de bu konuda eşit de demiyorum ama elbette ihtiyacı olan canlılar. Erkek sadece bunun için yaşıyor gibi addediyor olmak onları sado mazo yaratıklar olarak görmek de çok hastalıklı bir şey. Kadın erkeği böyle görüyor neden çünkü erkek bunu toplum onayından dolayı rahat yapıyor. Kadın bunu yapıyorsa bile daha örtülü yapmak zorunda, damgalanmak istemiyor... Erkekleri ortalıkta kız avlamak için gezen canlılar olarak görmemek lazım...” K13

Namus kavramının eril hegemonyası içinde kadınların kendi bedenleri ve cinsellikleri üzerinde söz sahibi olması, yukarıda söz edilen “sahip olmak ve korumak” sözcüklerinin anlamlarının da yansıttığı üzere erkeğin “kural koyan, otorite sahibi” olma durumunu sarsmakla ve kadın dayanışması ve mücadelesi sonunda gerçekleşebilecektir. Bir görüşmecinin ifadeleriyle “namusun değer olduğu bir toplumda bir kadının bunun aksini söylediği vakit tık çizginin dışına çıkması”(E16), deneyimlerini paylaşan görüşmecilerin de aktardığı gibi kadın için zorlu ve yorucu bir yaşantı anlamına gelmektedir.

Kadının bekaretinin yüceltilip kutsallaştırılması ile “çizgi”nin dışında kalan kadınların her türlü tahakküme uğraması olumlanmaktadır. Kadın “çizgi”nin dışında kalmamak için ya biat etmek durumunda ya da bu durumu “gizlice” yaşamak zorunda bırakılmaktadır. Kız arkadaşıyla evlenmeden aynı evde kalan bir erkek görüşmeci, bu durumdan kendi anne ve babasının ve diğer tanıdıklarının haberi olmasına rağmen, kız arkadaşının ailesinin ve tanıdıklarının bu durumu bilmemesini yine cinsiyetçiliği kutsarcasına bekareti gerekçe göstererek açıklamaktadır:

“...Bak işte keskin nokta bu. Benim ailem herkes biliyor. Çünkü niye erkek benim bana bir zarar gelmez bakınca toplumsal olarak erkeğe ne zarar verebilirsin çünkü bekaret diye anılan bir şeyimiz yok. Ama kız arkadaşımın ailesine söylesem namus davası olabilir mi belki. Belki bir sorun olmaz, belki hoşlarına gider, bunu bilemeyiz. Bilmek istemem açıkçası. Ama bi gün öğrenecekler mi evet...”E12

Kadının cinselliğini sakınmasının “namus” olarak her gün yeniden üretilmesi, kadının ve erkeğin daha doğduğu andan itibaren edindirildiği ve sonrasında içselleştirerek sahiplendiği alışkanlıklarla gerçekleşir. Ataerkillik o kadar sistemleşmiştir ki, cinslerin rollerinden çıkmasına yol açabilecek herhangi bir kurumu da, ataerkilliği yeniden üretecek şekilde tasarlanmıştır. Çocuklukla beraber başlayan biyolojik cinsiyetlere “uygun” davranışların ve tutumların geliştirilmesi, kadının cinsel organlarının ve bedeninin gizlenmesi ile başlamakta ve sonrasında kadının cinselliğini yaşamaktan utanmasına ve sakınmasına yol açmaktadır. Görüşmeciler, kız çocuklarına ve oğlan çocuklarına doğdukları andan itibaren dayatılan bu cinsiyetçi tutumları şöyle anlatırlar:

“...Küçük çocukken herhalde kimse kızına aç bakiyim mamini görsün amcalar demezler. Ben hiç karşılaşmadım ama aç bakiyim pipini görsün amcalar diyorlar. Kızın mamisiyse hep kapatılması gerekiyor. En küçüklükten beri kapatılması korunması saklanması gereken bir şey olarak davranılıyor yani. Bir mücevher gibi orda saklıyorsun ve çok özel bir zamanda çıkartacaksın gibi bir durum var. Böyle bir öğretisi var. İyi kadın olmak doğru kadın olmak güzel kadın olmak bunu gerektiriyor algısı var. Namus dediğimiz olayın yaşandığı temel noktalardan biri bu...” E6

“...Erkek çocuğunun duşta banyoda çıtırçıplak resimlerinin olması ve bunun yanında kız çocuğunun bezinin değiştirileceği zaman da bile yan odaya götürülmesi bu bana her zaman çok komik ve saçma geliyor. 9 aylık bir çocuğu nasıl cinsiyetleştirdiğimizi aslında bir noktada nasıl sapıkça bir yaklaşıma sahip olduğumuzu gösteriyor...”K13

“...Bir kızın orasını burasını kapatırlar erkek çocuğun pipisini açarlar. Burada başlıyor zaten o fark. Erkek cinsel ilişki deneyimler övünç kaynağıdır kız deneyimler utanç kaynağıdır...” K17

Cinsel organların sergilenmesi ya da kapatılması olarak gerçekleşen cinsiyete bağlı durumlar, kadının cinsellikten utanmasına erkeğinse bir “zafer” olarak üstünlüğünü meşru ilan etmesine neden olur. Eril tahakkümün cinsel olduğunu belirten MacKinnon’ın (2003, s.150) düşünceleriyle birlikte cinselliğin eril tanımlarının da, kadının cinselliğini yaşamamasını bir “yenilgi”, “kendine hakim olamamak”, “kirlenme” bağlamında olumsuzladığı savunulabilir. Eril zihniyetin kadın cinselliğini “meşrulaştırabildiği”, “anlamlandırabildiği” durum ise tecavüz kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Kadının “bakire” olmaması bir erkek görüşmeciye göre ancak tecavüz temelinde açıklanabilir bir olgudur:

“...İlk başta belki kendi söylediği için belki yanlışlıkla olmuştur belki tecavüze uğramış olabilir, onları detaylı konuştuktan sonra olur yolu bulunur diye düşünüyorum...” E3

Bakire olmayan bir kadınla evlenmeyeceğini fakat bakire olmadığını sormadan anlatan kadının tecavüze uğramış olma ihtimali olduğunu ve dolayısıyla kadının “masum” olabileceğini belirten bir erkek görüşmeci (E3) için, kadının herhangi bir gerekçe olmadan sadece istediği için cinsellik yaşaması “masum”luğuna gölge düşürecek bir harekettir. Kadının bir yandan cinselliğini gizlemesine ama diğer taraftan da erkek tarafından kabul görmek için cinselliği ile ilgili açıklama yapmasını dayatan cinsiyetçi sistemde, Mernissi'nin (2011, s.103) de belirttiği gibi “namus” ve “erkeğin şerefi” “kadının bacak arasında” aranır.

Kadının cinsellik ve bedeniyle kurduğu ilişki, kadının sahiplenilen ve korunan bir varlık olarak kutsanması ve “iyi” “ideal” kadın olmasının ölçütü olarak bekaretin yüceltilmesi ile sorunlu hale getirilmektedir. Kadın bir cinsel ilişki yaşadığında ya buna bir gerekçe uydurularak durum masumlaştırılmaya çalışılmakta ya da kadının “toprak”, erkeğinse hayat veren “tohum” olarak imgeleştirildiği (Delaney, 1991, s.39) cinsellik anlatılarında erkeğin aktif rolü vurgulanmaktadır. Kız kardeşinin herhangi biriyle cinsel ilişki yaşamasını bir “hata” olarak değerlendiren bir erkek görüşmeci, erkeğin cinsellikteki “etken” rolünü şu sözlerle ifade etmektedir:

“...Çünkü insandır yani hata yapabilir. Bir tane şerefsiz çıkar, direncini kırar. Benim bacım namussuz mu oldu?...” E5

Müslüman toplumlarda kadın cinselliği ile ilgili çalışmalar yapan Mernissi, bekaretin erkekler arası bir mesele olduğunu kadınların bu meselede sadece “sessiz” bir aracı rolünü üstlendiğini savunur. Kadının erkek tarafından “direncinin kırılan” bir cins olarak ifade edilmesi erkeğin cinsellikteki “saldırgan” rolünü pekiştirmekte ve kadının bu konudaki Mernissi'nin (2004, s.99) belirttiklerini destekler nitelikteki “sessiz” konumunu vurgulamaktadır.

Bekaret, kadın için “namus” gibi cinsiyetçi bir ahlaki değerle ilişkilendirilirken erkeğin cinsel ilişki yaşaması “elinin kiri” olabilecek ve çok kolay üstünün örtülebileceği bir durum olarak görüşmeciler tarafından dile getirilmektedir. Toplumdaki cinsiyetçi düşünceleri ortaya seren anlatıları izleyerek bir sonraki temada bireylerin kendi bedenleri konusundaki “bekaret” algılarını ve beraber olduğu/olacağı kişilerin bekaret algılarını tartışmak amaçlanmaktadır.

3.5.2.Bekareti Kaybet(me)me İkileminde Kadın ve Erkeklerin Farklılaşan Pratikleri

Bekaret kavramının bireyi ilgilendiren bir konu olmaktan çıkıp toplumsal bir görünüm kazanması, tüm azerkil kurumların işbirliğiyle gerçekleşmekte ve bireylerin bu cinsiyetçi değerleri ve kalıp yargıları sürdürmedeki istekleri ya da çaresizlikleriyle bekaret kavramının

erilliği zaman içinde sarsılmadan güç kazanmaya devam etmektedir. Önceki bölümde görüşmeciler, bekaret kavramının toplumda nasıl algılandığından, kadın ve erkek arasındaki sınırların bu kavram üzerinden keskinleştirildiğinden söz etmişlerdir. Bu bölümde ise, bekaretin bireylerin kendi hayatlarındaki öznel anlamları üzerine söz üretmek ve toplumsallaşmış bir kavramın bireyin içinde farklı öznellikler inşa edip etmediği ve bu toplumsallığı kendi bireyselliğinde nasıl deneyimlediği tartışılmaktadır. Görüşmecilerin “öznellik kapasiteleri”nin¹⁰ irdelenmesinin amaçlandığı bu bölümde, anlatıların çoğunun görüşmecilerin yaşadıkları toplumsal bağlama uyum sağlayarak inşa ettikleri “toplumsal cinsiyete dayalı bir öznellik”(Abu-Odeh, 2004, s.83) içinden aktarıldığı görülmüştür.

Görüşmecilere, “evlenmeden biriyle cinsel ilişki yaşama” pratiğine nasıl yaklaştıkları sorulduğunda bir kadın görüşmeci, bekaretin hayatında önemli bir yeri olduğunu belirterek, bu pratiğin salt kendi bireyselliği içinden değerlendirilemeyeceğini şu şekilde açıklar:

“...Kaybedersem benim için çok kötü olur her açıdan. İnşallah öyle bir şey yapmam. Tabi hiçbir şey kesin değildir. Ben asla yapmam demem ama olabilir ama inşallah yapmam yani. Çünkü bence toplumdaki tamamen soyutlayamayız kendimizi. Bir topluma bağlıyız sonuçta. Bekaret toplumun her kadında olmasını istediği bir şey evlenmeyen bir kadında. Toplumdan dışlanmayı açıkçası istemem. Bu yüzden yani onu kaybetmeyi pek göze alamam ve özellikle ailemden dışlanmayı asla istemem. Ki bizim orda böyle bir şey asla affedilmez. Ben böyle bir şey yapsam da ne anneme ne kardeşlerime hiç kimseye anlatamam böyle bir şey yaptığımı...” K26

Ayşe M.İmam (2011, s.80) cinselliğin kendimizden kaynaklandığını ve kişisel olduğunu düşünmemize rağmen, cinselliğin birçok farklı yöntemle kamusal olarak inşa edildiğini ve denetlendiğini ifade ederek, öznelimize bunun yansımalarını değerlendirir. “Öznelliklerimizin ve cinselliklerimizin de kendilerinin kısmen, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümlerine, gündelik giyinmeye, eşlere davranışlara ve benzerlerine hükmeden söylemler içinde gündelik hareket biçimlerimizle oluşturulduğunu” savunur. Feministler de benzer düşüncelerden hareketle, cinsel arzuların, duyguların ve tercihlerin toplumsal cinsiyet konumumuza kazındığını ifade eder (Seidman, 2010, s.18-19). Bireyin cinsel kimliği, cinselliğin kadınlar için gizlenerek yaşanması gereken bir deneyim alanı olarak kurgulanmasına yol açarken; erkek için bu durumun saklamasına gerek duyulmaz. Kadın görüşmecilerin cinsellik anlatılarında İlkaracan ve Seral’in (2004, s.198) de çalışmasını destekleyecek biçimlerde “haz”dan bahsedilmediği, cinselliğin “kendini kontrol edememe” sonucunda gerçekleşecek bir pratik olarak tanımlandığı görülür. Görüşmecinin “kaybetmemesini” umduğu, daha doğrusu evlenince kaybetmesinin daha “uygun” olduğu

¹⁰ Bora, A., Üstün, İ., “Sıcak Aile Ortamı” Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler, Tesev Yayınları, İstanbul, 2008, s.17. Bora ve Üstün “öznellik kapasiteleri” kavramını, kişilerin yaşadıkları toplumsal ilişkilerin ve toplumsal bağlamın içinde buldukları hareket etme imkanı olarak kullanmaktadır.

bekareti, toplumsal baskının sonucunda kadının kendi bedeninde cinselliğini haz alabileceği bir pratik olarak değil, “belli” bir zamana kadar baskılanması, kontrol altında tutulması gerekli bir pratik olarak kavramsallaştırmasına neden olur.

Kadınların “bekaretlerini kaybetmeleri”nin ardından, cinselliklerinin “yanlışlık”lara yol açacak bir pratik olarak tanımlanması daha önceki bölümde bazı erkek görüşmeciler tarafından ifade edilmiştir. Kadın cinselliğinin bir tür “uyuyan yılan” gibi görülmesi, bekaret tabusuna güç kazandırmakta; kadınlar kendi bedenlerinin, arzularının, hazlarının sahibi oldukça denetlenemez hale gelebilirler korkusu (Bora ve Üstün, 2008, s.69) eril zihniyet tarafından öne sürülmektedir. Erkek görüşmeciler, cinselliğin kadın ve erkek için bir “ihtiyaç” olduğu konusunda görüş bildirmekle beraber, kadının cinselliğe erkekten daha kolay ulaşabileceğini savunarak bu durumun kadınlar tarafından erkeği “yoldan çıkarmak” için kullanılabileceğini söyleyerek cinselliğin öznesinin kadın olduğu durumları “kötü”, “yanlış”, “hata” olarak nitelendirmiştir:

“...Seks kadının da erkeğin de ihtiyacıdır. Bunu kadın bizde istediği zaman yapabilir. Kadınlar istediği erkeği baştan çıkarabilir bence. İsteddiği insanla yapabilir, kadınlar için kolaydır bu. Kadın için kolay bir şey bu. Erkek için daha büyük bir ihtiyaçtır ama bence. Eğer evli değilse sevgilisi yoksa bu ihtiyacını bir şekilde gidermek zorunda. Bir erkek her istediği kadınla beraber olamayabiliyor. Ama erkek kadın bir telefon edip gel dese gelecektir. Bu da erkeğin acizliğini gösterir. Sonuç olarak bu cinsel ilişki olayında ipler kadının elinde. Erkeğin kafasının yüzde doksanı orayı düşünüyor ama kadın öyle değil...” E25

“...Kadın olsaydım abes kaçabilir ama ben isterdim kadın olmayı kullanabilecek bi kafadaydım. Kadın olup da her şeyi elde edebileceğini düşünüyom insanların. Benim gördüğüm, bizim kültürde kadınlara biraz düşkünlük var. Bunların farkında olup da bunu kullanmak çok kolay. Kadın olsaydım çoğu şeyi elde edebilirdim. Cinsel açıdan zaten bu açıdan bir düşkünlük var insanların. En namusluyum diyen insan bile o kafada. Ne hacı hocalar gördüğüme getirecem ama Antalya'ya gelince bunu çok gördüm hani hacca gitmiş hacıyı hocayı diyen insanların yaptığı davranışlara bizzat şahit oldum hani, insan değil. bu şekilde bakınca bu düşkünlüğü kullanırdım...”(E12)

Eril zihniyetin kadın cinselliğine dair korkusunun yansımalarını kadın görüşmecilerinin anlatılarında da izlemek mümkündür. Eril zihniyet, kadının her şekilde cinselliğini denetlemesi konusunda kadına bir sorumluluk yüklemekte ve bu durumu “kullanmaması” için baskı ve denetleme mekanizmalarını çalıştırmaktadır. Kadın görüşmeciler, cinselliğin yaşanma(ma)sını salt “bekaret” ya da “namus” temelinde açıklamasalar da, cinselliklerini eril denetleme mekanizmalarının varlığı ile yaşadıklarını ve deneyimlediklerini aktarmaktadırlar. Bir kadın görüşmeci, çevresinde gözlemlediği kadın erkek ilişkilerine değinerek kadınların cinselliklerini rahatça sergilemesinin erkeklerin alay konusu olduğuna değinerek, kadınların uyması gereken davranışları olduğunu ifade eder.

“...Çok düzeyli bir ilişkisi oldu, üç yıl, beş yıl birlikte oldu ve sevgilisiyle birlikte oldu ve sonra ayrıldı. Sonra bir daha, sonra bir daha, sonra bir daha. Buna ben de karşıyım. Bir sürü insan var böyle. Bence kadının yapması gereken evlendikten sonra. Ben de öyle düşünüyorum genel herkes gibi düşünüyorum. Kadın öyle herkesle her istediğini yapmamalı aslında. Doğru kişiyle doğru şeyler yaşanmalı bence. 3 aylık bir sevgilisinde ben ona deli gibi aşığı diyordum evlenmiş gibi her şeyleri. Sadece ortada bir imza yok. 3 ay sonra ayrılıyor. Başka biriyle aynı şeyler. Ondan ayrılıyor, başka biriyle aynı şeyler. Bunu ben de doğru bulmuyorum... Davranışta bitiyor bence namus. Her türlü davranışta. Cinsel davranışların da bir boyutu var. ...Bir kızın bir erkeğe sırf kendini göstermek için sırf onun ilgisini çekmek için benim yurttan arkadaşlarım var, sırf birilerinin ya da o kişinin ilgisini çekmek için onların oyuncuğu olan ya da alay konusu olan arkadaşlarım var. Bu namus mudur bilmiyorum ama yanlıştır diye biliyorum. Dediğim gibi biz hepimiz çocuk yaştayız. Bunu namus olarak nitelendirmek doğru olmayabilir. Tabi ki bir kızla bir erkek arkadaş olabilir ama dediğim gibi davranışlarında da bir seviye olmalı. Sonuçta o bir kız o bir erkek. Öyle düşünüyorum..”. K14

Kadınların erkeklerle ilişkilerinin “masum”luğun sınırlarından uzaklaşarak “fettan”lığa doğru ilerlemesi görüşmeciyeye göre kadınların kaçınması gereken bir davranıştır. Görüşmecinin (K14) çizdiği “masumluk” göstergeleri başka kadın görüşmecilerin de anlatılarında ortaya çıkmıştır. İlişkilerin bir seviyesi olması gerektiğini hatırlatan görüşmeciler için cinsellik, kadının sorumluluk alması gereken bir alan ve bu alanın sınırlarının çizilmesinde “sevgi”, “aşk”, “güven” kavramları önemli rol oynamaktadır. Evlenmeden biriyle cinsellik yaşamamanın bir sorumluluğu olduğunu belirten kadın bir görüşmeci, bu sorumluluğu almasının şartını “...Gerçekten eğer severek birlikte olduğum birisiyse alırdım...” (K4) sözleriyle belirtmektedir. İlişkilerinde “paylaşım” a önem verdiğini belirten bir başka kadın görüşmeci, cinselliği “herkesle yaşamak” ve “belli paylaşımları” olduğu insanla yaşamak olarak (K8) iki gruba ayırır. Evlenmeden cinsellik yaşamayı “namus” olarak değerlendirmediklerini belirten başka bir kadın görüşmeci ise, yine de kendini, bedenini ve cinselliğini kontrol ettiğini dile getirir ve cinselliğin geleceği bir zaman olduğunu ve bunun da kendisi için evlilikle gerçekleştiğini (K30) belirtir. Görüşmecinin (K14) “doğru kişiyle doğru şeyler yaşamak” olarak tariflediği durum, evleneceğine inandığı, evleneceğine güvendiği erkekle cinselliği yaşamaktır. Başka bir şehirde erkek arkadaşı olduğunu belirten diğer görüşmeci (K30), hafta sonu erkek arkadaşının yanına gideceğini annesiyle paylaşmasının üzerine, annesinin ona gece sevgilisinde kalmamasını söyleyebileceğini belirtir. Görüşmeciyeye, kalıp kalmayacağını sorduğumda verdiği yanıt, kadınların erkeklerle ilişkilerinde temelde aradığı özelliğin “güven” olabileceğini tartışmaya açar:

“...Bence ilişkimize bağlı. O ilişki düzeyimize bağlı. Hani şu an kalırım ya da kalmam diyemiyorum. Tabi ki güvendiğin bir insanla ilişki yaşamaya başlarsın ama orda kalmayı gerektirecek seviyeye ulaştıktan sonra kalırım diye düşünüyorum...” K14

Karşıdaki kişiyi tanımının ve ona güvenmenin belli bir süre geçtikten sonra gerçekleşeceğini söyleyen başka bir görüşmeci, cinselliği yaşamasının şartlarını şu şekilde ortaya koyar:

“...Ben mesela evlenmeden de yaparım sorun değil. Ama o karşıdakini tanıdığımda bu olur gerçekleşir diye düşünüyorum...”K18

Görüşmecilerin karşıdaki kişiyi tanımaktan kastettikleri, sevgilileri ile gelecekte evlenme planlarının olup olmaması ile ilgilidir. Kadın görüşmeciler, evlenmeden biriyle beraber olabileceklerini belirtirken, evleneceklerine inandıkları ve güvendikleri erkeklerle beraber olabileceklerini aslında anlatmaktadırlar.

Bekaretin “saçma” olduğunu söyleyen bir görüşmeci, evlenmeden biriyle beraber olmanın “doğal” olduğunu “sevgi” “paylaşım” kavramlarıyla gerekçelendirir:

“...İnsanın sevdiği bir kişiyle beraber olabilir yani ama bunu her gelen geçenle beraber olmak kastetmiyorum. Ama sevdiği değer verdiği bir kişiyle evlenmeden de beraber olabilir. Doğal bir şey bence bu... Ben birisiyle birlikte olcaksam ve gerçekten onu da çok seviyorsam aramızdaki o iletişim ve birliktelik çok kuvvetliyse ve ben o kişiyle birlikte olmuşsam anneme de söylemişsem annem de biliyorsa çok fazla olumsuz tepkide bulunacağını zannetmiyorum...” K15

Tuğçe Ellialtı'nın (2008,s.53) profesyonel iş hayatları olan bekar 17 “metropol kadını” ile yaptığı cinselliğe dair etnografik çalışmasında, kadın görüşmecilerin buradaki anlatılarına benzer şekillerde, onlara göre “uygun” olmayan evlilik öncesi cinsel ilişkilerine “aşk”, “sevgi”, “güven”, “paylaşım” kavramlarıyla “meşru” bir zemin yaratmaya çalıştıkları görülmektedir:

“...Bekaret önemli ama onu namusla pek şey yapmıyorum. Bunu duyguyla ilgili bir şey olduğunu düşünüyorum. Bekaret önemli, ama evlilikle ilgili bir önemi yok benim için. Sadece evlendiğimde olmalı falan değil. bekaret önemli herkesle olmaması açısından önemli. Karşıdakini çok iyi tanımam lazım. Çok seveceğim bir olması lazım. Onun da bana aynı değeri göstermesi lazım. Çünkü ben bunun duygusal açıdan çok özel bir şey olduğunu düşünüyorum...” K20

Türkiye genelinde kadın ve erkeklerle yaptıkları saha çalışmasının sonuçlarını paylaşan Bora ve Üstün (2008, s.67) bir kadın görüşmecinin cinselliği “çikolata”ya benzetmesi ile cinselliğin insanın denetimi dışında ilerleyen bir bir pratik olarak kurgulandığını iddia eder. Araştırmacılar, bu fikrin bekaret tabusuna ilişkin görüşlerle tamamen örtüştüğünü belirterek görüşmecinin bu tabuyu içselleştirerek kendi diline tercüme ettiği ve bunu kendine ait bir tutum olarak yaşadığını savunurlar. Bu çalışmada görüşlerini yukarıda aktaran kadın görüşmecilerin bekareti bir tabu olarak görmedikleri söylenebilse de; görüşmeciler, cinselliği sürekli yaşanabilecek bir pratik alanı olmaktan çıkarmak için “güven, aşk, sevgi, paylaşım” kavramlarını cinselliğin gerekçeleri olarak sunarlar.

Kadının cinsel deneyimsizliğinin “tabulaştırıldığı” ataerkil sistem içinde, kadının bu tabuyu kolay kolay yıkamadığı, öznellik kapasitesini cinsiyetçi rollerle mücadele etmekte kullanmak yerine, belli gerekçeler içinde kendisi için cinsellik deneyimleyebilecek alanlar açtığı görülmektedir. Kadının cinselliğini yaşamasının bu denli baskılandığı ve damgalanmalara maruz kaldığı bir sistemde kadının mücadele alanları asla küçümsenmemekte, mücadelenin ne şekilde ve nasıl gerçekleştiğinin temelleri tartışılmaya çalışılmaktadır. Ataerkil heteroseksist düzenin evliliği, kadın için nihai sonuç olarak görmesi kadınların “evlenilecek kadın” olma sıfatını taşımak için bekarete önem vermelerine yol açmıştır:

“...Kızların önemli olan sonuç itibarıyla en çok istedikleri şey bir yuva kurmak. Ve bunun için de ne gerekiyorsa yapıyorlar. Evlenmem için mesela erkekler bu kızlarla evlenmiyorsa ben de bunu yapmam. Bu gerekli yani diye düşünüyorlar...”E2

“...Birilerinin evlenecekleri kız olma umudunu taşıdıklarından kızlar bekarete önem verirler...”K4

Eril ahlak ve namus anlayışı, bekareti kadının evlenmek için üzerinde taşıması gereken bir özellik olarak tanımlar. Bu özelliğin evlenmemiş her kadında olduğu varsayılır ve olmadığı durumlarda kadın “kaşar”, “rahat”, “modern”, “edepsiz”, “ahlaksız”, “kirli” gibi çeşitli sıfatlarla olumsuz bir imgeye büründürülür. Bütün bu durumlarla beraber, bir kadının evlilik öncesi cinsel ilişki yaşamamayı tercih etmesi ise, ataerkilliğin cinsiyetçi ahlak anlayışı yok sayılarak bu kez de eleştirilir:

“...Üniversiteye gelmeden önce ben de eşimin bakire olmasını isterdim. Şimdi öyle düşünmüyorum. Olgunlaştım...Bir ilişkinin meyvesi cinselliktir. Cinsellik olmadan hani tamam seversin edersin taparcasına seversin ama şöyle bir şey var madem sen benle evleneceksin o zaman hani niye evliliği bekliyorsun? Benim ailem de senden kanlı çarşaf istemiyor, ben de bekareti önemsemiyorum. Bu cinsellik güzel bir şey, bunu yaşamak güzel bir şey. Ha tamam ben seviyorsam bir şey demem de ben dışarıda hallederim yine. Geneleve gitmem ama...” E25

Üstten bakan bir dil ile kendini kadının cinselliği ve bedeni hakkında karar verici konumda gören bir erkek görüşmeci, kadının cinselliğine dair verdiği kararları yok saymakta bir sıkıntı görmemektedir. Kadının evlilik öncesi neden bir cinsellik yaşamadığı görüşmeci tarafından göz önüne alınmamakta ve kendinin bekaret konusunda kural koyucu olduğunu bir kez daha hatırlatmaktadır. Kadının “kötü” kadın olarak toplumda damgalanmaktan korkması, toplumdaki dışlanması ve erkeğe güven duymaması kadının sevgilileriyle cinsellik yaşamasına engel olmaktadır. Fakat kadının cinsiyetinden kaynaklı bu ayrımcılık deneyimleri göz önüne alınmadan, kadının bu kez de bekarete önem vermesi yargılanmaktadır.

Görüşmecinin (E25) kadının evlenmeden cinsellik yaşamasına ilişkin ifade ettiklerini, bir kadın görüşmecinin erkek arkadaşının bekaret konusundaki düşüncelerinde izlemek mümkündür:

“...O erkek olarak sonuçta yaşanması gereken bir şey olarak görüyor. Sonuçta ben seni seviyorum. Böyle bir şey olursa benle yaşayacaksın. Sevmediğin bir insanla yaşamayacaksın diyor. İleride zaten evliliği düşünen bir erkek, evlenmeyi de düşünüyor, yaşanması gereken bir şey olarak görüyor, niye bu kadar abartıyorsun. Erkekler daha basit algılıyorlar. Bizim gibi düşünmüyorlar. Daha basit algılıyorlar...” K8

Cinsiyet rejiminin erkek ve kadının cinselliklerine farklı anlamlar ve sorumluluklar yüklemesi, bireylerin namusu ve bekareti farklı şekillerde anlamlandırmalarına ya da anlamsızlandırmalarına yol açmaktadır. Erkeklerin bekareti önemsiz gördüklerinin izlerinin okunduğu bu anlatılara başka bir yerden bakarak, aslında kadınların bekarete verdikleri önemin eril zihniyetten beslenen erkeklerden kaynaklandığı savunulmaktadır:

“...Bekaret benim için önemli değil ama karşıdaki insan için önemli. Erkeklerin bir çoğu her ne kadar biz bekarete artık önem vermiyoruz, üniversite okuduk, üniversite mezunuyuz, artık bunlar eskide kaldı deseler bile bence hala var yani. Ben kültürlüyüm, ben böyle şeyleri takmam bekaret önemli değil deseler bile aynı şeyi kendileri yapar ama evlenecekleri insanın bakire olmasını isterler... Benle beraber her şeyi yapsın isterler. Ben bunu kendi eski erkek arkadaşımdan gördüm. Uzun bir süre çıktık beraberdik. Ayrıldık bir ay sonra evlendi. Evlendikten sonra bana dediği şey, eşimle mutlu değilim ama hiç kimsenin elini tutmamış ilk benimle yaşamış her şeyi bu güzel. Hâlbuki öyle bir insan değil benim bildiğim kadarıyla. Ama bana bunları söyledi. Onların bilinçaltında her zaman vardı. Evlenecekleri insanın bakire olmasını isterler...” K9

“...Evlenilecek kız işte namusu bozulmamış kız olarak algılıyorlar. Üniversite okumuş bir erkek bile bu şekilde düşünüyor... Bazı erkekler ne kadar kendilerini geliştirmiş olsa da bunu önemsiyor...” K8

“...Şöyle bir şey var, erkekler bunu kadınlardan daha fazla önemsiyor. Kadının el değmemişliğine biçtiğimiz çok önemli bir şey var. Ona ilk ben dokunmuş olmalıyım gibi aslında biraz da bencilce bir anlayışları var erkeklerin. Bir de şöyle bir şey var, erkeğin bekaretini anlamak imkansız. Kadının bu konuda bir işaret veriyor olması erkek için iyi bir neden. Bekaret dediğimiz şey ne, kadının kızkılık zararının bozulmamış olması ya da bozulmuş olması. Bunun anlaşılabilir olması erkeğe bir konuşma hakkı veriyor...” K13

“...Ben çok inanmıyorum bu düşünceye. Belki lafta var ama özde yoktur. Tabi ki çıkacakları ya da evlilik düşünmedikleri insanda aramıyorlardır ama evlenirken aradıklarına yüzde yüz inanıyorum Birilerinin evlenecekleri kız olma umudunu taşıdıklarından kızlar bekarete önem verirler. Erkekler sözde bakmıyorlar ama evlenirken hala en önemli kriter olarak bakıyorlar...” K4

“...Bütün kadınlar namuslu olmalı, bakire olmalı erkeklerin diline baktığın zaman ama her zaman da randevu evleri olmalıdır küçük bir yerdeysen şehrin dışında gazinolar olmalıdır kadın eğlendirilen oynatılan yerler olmalıdır. Kendileri aslında çok tutarsız bir ilişkinin içindeler. Eğitimli erkekler arasında da farkındalık sahibi olanları tenzih ediyorum ama çoğunluğu büyük bir çoğunluğu kadınların bakire olmasını isterler ama kendileri de dürtülerine göre hareket etmek istedikleri zaman kadınların ona göre davranmalarını isterler, evlenmeden önce bir ilişki yaşamak isterler yani...” K7

“...Evleneceğim kişi başka, gezeceğim kişi başka kafama göre takılacağım kişi başka. Böyle bir imaj var kendilerinde. Biriyle evlenecek diyelim ben bir köyden biriyle hiçbir şey yaşamamış biriyle evlenirim diyor. Bunu söyleyenler üniversite ortamında. Etrafımda rahat bir biçimde konuşuyorlar. Sonra da kafamız uyuşmayacak ayrılacağız diyorlar. Kendileri de napcaklarını bilmiyorlar. Bence onlar da toplumdan dolayı. Önceden beri böyle düşünüldüğü için onlar da öyle düşünüyor...” K33

Kadın görüşmecilerin gözünden erkeklerin bekaret ve kadının evlenmeden cinsellik yaşaması ile ilgili düşüncelerini, erkeklerin kendilerinden duymak da mümkündür. Görüşmeler sırasında, bekaretin önemli olup olmadığı sorulduğunda erkek görüşmecilerin çoğu bunu kadının bekareti olarak algılamış ve yine büyük bir çoğunluğu bunun önemli olmadığını dile getirmiştir. Bunun nedeni, yukarıda kadın görüşmecilerin de ifade ettiği gibi, “üniversiteli” olmak, “okumuş olmak” ve “modern olmak” sıfatlarına zarar vermemek olabilir. Erkek görüşmecilere, daha sonra evlenecekleri kadının daha önce biriyle cinsel bir ilişkisi olmasını düşünmeleri istendiğindeyse, bekaretin başta önemli olmadığını söyleyen erkeklerin “aslında bakire olsa benim için daha iyi olur.” Şeklinde ifadelerle tepkilerini ortaya koyduğu görülür. Sevgilisinin daha önceden başka bir erkekle ilişkisi olup olmadığını sorguladığını söyleyen bir görüşmeci, sözlerini şöyle devam ettirir:

“...Evet sorguluyorum, şöyle sorguluyorum. Evet benden önce kimle birlikte oldu diye evet bu kesinlikle aklımdan geçiyor yani. Bu kesin bir soru, bu sıkıntılı da olabilir...” E28

Kadın erkek ilişkilerine dair fikirlerinde bir süredir değişiklik olduğunu belirten başka bir görüşmeci, bu değişiklik sürecini anlatıyor:

“...Ben mesela daha önce hiç erkek arkadaşı olmayan, hiç flört yaşamayan ya da eli erkek eline değmemiş bir bayan modu vardı kafamda. Eğer sevdiğim bir olursa, ben ilki olayım diye düşünen bir mod vardı. Antalya’ya geldim, görüşlerimde bir değişiklik olmadı, sadece bu kadarı değişti. Çünkü gördüm ki hani doğu ile batı çok farklı. Ki tarihler boyunca da hep böyle oldu. Kültür farkı medeniyet farkı sen de mecbursun bir şekilde sadece o kısmına. Yani geçmişinde bir flörtü olabilir. Bekaret konusuna gelirse ben yine taviz vermem yani. Ben ilki olacağım hayatında...Erkekler doyumsuzdur, erkekler doymaz. Kadınlar da doymaz ama erkekler biraz daha aç gözlüdür. Eğer ciddi bir boyutu yoksa bu sadece o bayanla(bekaretini kaybetmiş) sadece seks üzerine gider olay. Fazla uzun sürmez ciddi bir ilişkiye dönüşmez bu. Eğer bekaret olayı varsa ciddiyete dönüşür bu olay...” E10

Karşısındaki kadının bakire olmasını isteyen başka bir erkek görüşmeci, bu durumun toplumsal bir yanı olduğunu vurgulayarak, kendi davranışlarının bir karşılığı olarak bakire bir kadını “hak ettiğini” açıklıyor:

“...Bu da yine toplumsal olarak yaklaşımda bir önemi var ama bu kimsenin bileceği bir şey olmadığı için bir bayan bakınca bekaretini korumuş olup olmaması karşıdaki insan dışında bilen olmayacak. Onun dışında pek mi anlamı var mı bilmiyorum. Ama kendi açımdan yaklaşırsam kendim gibi birinin olmasını isterim karşıdakinin. Dolayısıyla bunlara dikkat eden birinin olmasını isterim. Namus değerlerini koruyan insana saygı gösteriyorum namussuz diye adlandırılan bir kız artık bizim Türkiye toplumunda yaşaması zor. Sonuçta işte namussuz diye işaret edildi mi bitti. Ben bunlara saygı gösterdim, bunlara saygı gösteren bir insan olmasını bekledim karşımda.

Pek bir anlamı yoktur ama karşıdaki insan bu olayın sonrasında zarar görmemesi gerektiğini düşündüğün için. Benim için orda önemli (beraber olacağı kadının bakire olmasını istiyor). Çünkü ben hep buna dikkat ettim başkalarına bu açıdan zarar vermemeye dikkat ettim bu açıdan zarar görmemeye de dikkat ettiğim için. Nasıl davrandıysam o şekilde karşılamak için...” E12

Görüşmeci, evlenmeyeceği kadınlarla cinsellik yaşarken bu kadınları bakire olmayanlar arasından seçerek bu konuda özen gösterdiğini belirterek, bu “sorumlu” davranışının karşılığında evlendiğinde bakire bir kadın bulmak istemesinin nedenini “Türkiye’de bi insan bakire değilse çok nadir sevgili bulabiliyor kendine veya evlenecek insan bulabiliyor. Bunu hepimiz görmüştür bakire değil diye yolda bırakılan çok fazla insan vardır kadından bahsediyorum. Bu noktaya kimseyi sürüklemek istemediğim içindi. Ben bu şekilde yaklaştığım için bu şekilde bulmak istedim.” sözleriyle açıklar.

Kadının biriyle cinsel ilişki yaşamış olması, erkekler için çok rahat üstesinden gelinebilecek bir durum gibi görünmemektedir. Erkekliğe dair çelişkiler, kafa karışıkları ile bekaret çok sorunlu bir kavram haline gelmektedir. Kendi içlerinde çözemedikleri ya da şimdiye kadar düşünmek istemedikleri konuları anlattıklarını söyleyen erkek görüşmeciler için bu görüşmeler, bir “itiraflar” örüntüsü olarak anlaşılmaktadır. Erkeklerin kimi zaman dolaylı olarak anlattığı kimi zaman da itiraf olarak anlaşılabilir sözcükleri, erkeğin cinsellik kavramını kendi için bir “beden ve performans gösterisi” olarak algıladığını göstermektedir. Cinsellik konusunda erkeklerin kadınlara göre daha az duygusal ilişkiler içinde olduğunu belirten Nancy Chodorow (1999, s.180) cinselliğin toplumsal cinsiyet bağlamında bir açıklamasını yapar. Bu durum kadınların cinselliği daha çok yakınlık ve duygusallıkla ilişkilendirmelerine, erkeklerinse cinselliği daha çok performans ve beden odaklı düşünmelerine neden olur:

“...Bekaret bozulduktan sonraki olaylar eğer ben böyle bir kişiyle beraber olursam orada yaşanan olaylar onunla beraber gelmezse namussuzluk olarak onunla beraber gelmezse benim için bir sorun oluşturmaz. Orda mesela benle olan bir kız bekaretini kaybetmiş mesela o adamla bir şeyler yaşamışsa benimle birlikte olduktan sonra hala onu yaşıyorsa o namussuzluktur. Ama o orda kalmışsa benleyken benimleyse bir sorun olmaz diye düşünüyorum...” E32

“...Gerçekten eşimse eğer bu kişi, erkekliğimi hissettiriyorsa, ben de onun kadınlığını sadece benimle alakalı hissediyorsam, beni seviyorsa, değer veriyorsa, çocuklarıma annelik yapabiliyorsa, güler yüzlü davranıyorsa, güven öyle olur...” E10

“...Bu tamamen kişilikle alakalı, maaş gibi bir şey, anlatabiliyor muyum? Sen bakire olmayan bir kızla birlikte oldun, bir şeyler hissetmeye başlıyorsun ciddi anlamda. Bu senin aklına sürekli, bunu ilk defa dillendiriyorum gerçekten, aklını kurcalayan bir soru olabilir. Benden öncekiler nasıldı? Acaba gerçekten onu tatmin edebiliyor muyum? Bu bir soru olabilir, belki bu noktada bekaret önemli olabilir. Çok rahat insanlar için bile bu bir sorun olabilir...” E28

Erkekler “eğitimli, aydın, okumuş” gibi özellikleri ile kendini tanımlamasına rağmen, cinselliğe dair eril fikirleri, görünüşte değişime uğramış görünüşleriyle eril zihniyetlerinin bir köşesinde dışarı çıkmayı, evlenecekleri kadının bedenini ve cinselliğini sorgulamayı ve eleştirmeyi beklemektedir. Homososyal yaşantıların yoğun olarak yaşandığı üniversite ortamında da, erkeklerin cinsellik konusunda hemcinsleri ile kadınlarla olmadığından daha rahat konuştuklarını düşünerek, bir erkek görüşmecinin erkeklerin bekarere dair görüşmelerini ortaya koymak ilginç olacaktır:

“...Etrafımdaki erkekler farklı farklı ölçülerde bekarere önem veriyorlar. Kimisi çok veriyor, kimisi az veriyor ama veriyorlar. Bunun değiştiğini gördüğüm birkaç insan oldu. Fikrini değiştirenler oldu, yaşadıkları şeyle, aşık olduğu kişiyle bir süre sonra beraberlik yaşadı. Dolayısıyla evlenirse bekarere olmamış olacak gibi bir durumu yaşadı. Ama aslında baktığın zaman rahat aydın açık insanlarda bile belli ölçülerde bir sorun bu. Çok seversem sorun olmaz diyeni gördüm...” E6

Kadınların ve erkeklerin bekarere odaklı cinsellik anlayışları, toplumsal baskı ve önyargılarla pekiştirilmekte, cinselliğin eril tanımlarına “gelenekler”, “örf”, “adet” gibi kavramlarla “toplumsal gerçeklik” kazandırılmaktadır. Gelenekler aracılığıyla bekarere törensel bir atmosfer içinde kadının “cinsel saflığı”nı ve erkeğin “iktidar (güç)”ını olumlayacak biçimde sergilenmesi, cinselliğin sınırlarını kadının bekarere, erkeğin de cinsel performansı temelinde çizmeyi kolaylaştırmaktadır. Gelenekler bağlamında bekarere ritüelleştirilmesine, görüşmecilerin aktardığı “kanlı çarşaf asma-gösterme”, “kırmızı kuşak”, “mevlüt okutma” pratiklerinde rastlanmaktadır:

“...Bizim toplumda o ilk gece mantığı çok fazla. İnsanlar kanlı çarşaf asarlarmış. Ben bunları duydum. Hani biz birlikte olduk. Bizim gerdek gecemiz yaşandı. Çok saçma buluyorum onu da. Çok fazla gereksiz. Mesela iki insan evlendi resmen onların hangi gece birlikte olacaklarına toplum karar veriyor. İlk gece olunur. Başka şansınız yok. Oldunuz oldunuz...” K1

“...Mutlaka vardır çünkü bir kız gelin olurken beline kırmızı kuşak bağlanır. Bu da kızlık zarıyla ilgili bir ifadedir hepimizin bildiği gibi. Direk örflerimize gelmiş durumda... bunun sahibi bendim ben teslim ettim gibi bir anlam ifade ediyor. evet artık ipleri bendeydim şimdi sende, istediğin gibi kullan mantığıyla diye düşünüyorum....” K4

“...Evlenen kadının gelinliğine kırmızı kuşak bağlanması veya o gelinliğin beyaz olması, beyazlık neyi simgeliyor, kadının masum olduğunu, tabiri caizse el değmemiş olduğunu. Biz orada kadının el değmemişliğine bir önem atfediyoruz...” K13

“...Bu devlet tarafından yapılmaya bile insanlar tarafından bir şekilde yapılıyor. Düğünün ilk gecesinde çarşafın insanlara gösterilmesi, kız bakire değilse babasının evine tekrar gönderilmesi, resmi olmayan bir şekilde zaten yapılıyor bu...” K20

“...Ya aslında hep değişti gibi görünüyor ama bence değişme çok fazla yok. Mesela evlilikte ortaklaşıyor. Bir şeyleri evlendikten sonra yaşamakta ortaklaşıyor. Hala benim geldiğim yerde Akdeniz’de bir yerde evlendikten sonra çarşaf gösterme geleneği var mesela...” K27

“...Evin küçük oğlu ya da abi kızın beline bağlar. Kanı mı simgeliyor artık? Ben de yaptım...”E28

“...Sen gerdeğe girdiğin zaman hani çok afedersiniz eğer bekaretinin bozulmadığına dair bir işaret geliyorsa senden yani bir kan geliyorsa sen namuslusun eğer ki gelmiyorsa sen namussuzsun. Şöyle bir adet var, çarşafını götürüyorlar. Bu bence çok onur kırıcı bir şey. O kocanla senin aranda olan bir şey. Sabah geliyor kaynanan görümcen karşısına alıp gidiyor. Bu çok onur kırıcı ya. Ne biliyim sen kız olmayabilirsin kocan bunu bilerek seni almış da olabilir hani seni sevmiş evlenmiş de olabilir bakış açısı farklı bir adam da olabilir. Ama sen kaynanan geldiğinde bittin ya. Ömrün boyunca yicen bir hafta yani. Sürekli anneni iğnelicekler babanı iğneleyecekler senin kız zaten kız çıkmadı senin kız zaten şöyle. Yaptığın en ufak hatada yemek yapmayı bilmiyorsan bile o nerden bilir ki zaten evlendiğinde kız bile değildi olacak. Çok onur kırıcı şeyler bana çok ters geliyor mesela... Gelip o çarşafı almaktı, akşam şerefine mutluluk mevlütleri okutmaktı sevinmekti bunlar çok saçma şeyler, yemekler yediriliyor falan filan neymiş kız çıkmış. Bunu kimse bilmek zorunda değil. Sen buranla biliyorsan senin eşin biliyorsa hiçbir anlamı yok diğerlerinin ve ben evlenirsem eğer ileride böyle bir şey yapmam buna müsaade etmem etmicem de yani. Kimsenin çarşafa ya da gelecek bir avuç kan için beni yaftalamasına izin vermicem. Bu namus değil ya bu senin namusun değil...” K30

Kadının evlenmeden önceki “cinsel cehaleti”nin evlendiğinde toplumsal olarak ilan edilmesi, görüşmecilerin de aktardığı gibi halen gerçekleşen cinsiyetçi bir olaydır. Evlenecek kadının gelinliğine “kırmızı kuşak” bağlanması ve bunun ailedeki bir erkek birey tarafından yapılması, kadının namusunun ve dolayısıyla bedeninin bir “mülk” aracı gibi görülmesinin bir sonucudur. Kadın bedeninin ve cinselliğinin namus kavramı aracılığıyla denetlenebilir ve hatta namusu gerekçe göstererek kadın bedenini “öldürülebilir hayat” (Ecevitoglu, 2012) olarak kurgulayan eril zihniyetin yansımalarını bir sonraki bölümde izlemek gerekecektir.

3.6.Namusun Sahiplenilme Biçimleri

Ataerkil düzen aldatmacasının mitle sürdürüldüğünü ifade eden Mary Daly'nin sözlerinden hareketle, “bekaret ve namus miti”nin aterkilliği sürdüren, pekiştiren ve sarsılamaz hale getiren boyutları, görüşmecilerin anlatılarından izlenmiştir. Bu bölümde, namus ve bekaret kavramlarının yeniden üretilmesinde “namusun sahiplenicileri” olarak adlandırılan baba, koca, devlet ve kurumları, akrabalar ve komşuların kadının bedeninin ve cinselliğinin denetlenmesinde ve yeniden şekillendirilmesinde nasıl etkileri olduğu tartışılacaktır. Gelenek, örf, adet gibi kavramların kadınları ve bedenlerini denetlemesini “çarşaf göstermek, kırmızı kuşak bağlamak, mevlüt okutmak” gibi somut olaylar üzerinden anlatan görüşmeciler; ailesinden, akrabalarından, komşularından ve devlet kurumlarından gördüğü ya da gözlemlediği baskıları, birkaç görüşmecinin belirttiği fiziksel şiddet olayı dışında, daha soyutlaştırarak ve görünmezleştirerek anlatmışlardır.

Namus kavramını sahiplenerek, kadın bedenini ve cinselliğini bir mülkmüşçesine sahiplenen ve kadın kimliğini cinselliğine hapsederek kadının bedeni üzerinde kontrol sahibi olduğunu savunan aile, akrabalar, komşular ve devlet kurumlarından oluşan bir dizi eril pratik, kadın bedeninin kadının kendisine değil, topluma ait olduğunu göstergesidir; dolayısıyla bu durum, kadın bedenine gelen saldırıların da kadının vücut bütünlüğüne ya da kişilik haklarına bir saldırı olarak değil, aileye ve topluma karşı işlenmiş bir suç olarak nitelendirilmesine yol açar. Kadın görüşmecilerden birinin (K24) kendini “toplumun namusu gibi” hissetmesine nelerin yol açtığı sorulduğunda, aileden devlete ve devletin kurumlarına kadar birçok erk’in bu sorunun yanıtı olabileceği yanıtı verilmiştir. Namus kavramının cinsiyetçiliğinin bir dizi toplumsal pratikle desteklendiği göz önüne alındığında, aile, akraba ve yakın çevrenin baskısının öncelikle hukuk ve tıp gibi ataerkil alanlardan beslendiğini ortaya koymak gerekir. Hukuk ve tıp bilimlerinin, bekareti yücelten toplumsal normları olanca cinsiyetçiliği ile yansıtarak, ataerkil sistemi onayladıkları ve bunu kararlarına ve uygulamalarına yansıttıkları görülür. Tıp ve hukukun cinsiyetçi işbirliğiyle kadın bedeni ve cinselliği, “bekaret muayeneleri” ile denetlenir ve kadın bedeninin “ahlak” a uygunluğu kontrol edilir. Bir kadın görüşmeci, bu eril pratiğin devlet eliyle cinsiyetçiliği yeniden ürettiğine dair bir yorum yapar:

“...Devletin, erkin acımasız, cinsleri birbirine kıran resmi yaptırımları ya bunlar, gerçekten nasıl bir dünyada yaşıyorumu sorgulatan hareketler bunlar. Cinsler arasındaki eşitsizliği bu kadar tabiri caizse insanlık dışı yapan yaptırımlar bunlar. Devletin güç odaklı ve bu gücü erkeklikte erkte bulan düşüncenin ürünü bu saçma sapan hareketler. Gerçekten devletle ataerki yaptırımlarıyla olsun toplumdaki propagandalarında olsun hep ataerkiden beslenip güçleniyorlar. Erkek eşittir erkek devlet oluyor yani. Erkek devletin yaptırımları oluyor bu...” K7

Bekaretin “insana özgü bir tasarım” olduğunu belirten Blank (2008, s.45) kültürler, dinler, yasal sistemler, sanat eserleri ve bilimsel bilgi üreten çalışmalar aracılığıyla bekaret fikrinin yayıldığını ve her yeni pratikle yeniden üretildiğini açıklar. Zorunlu heteroseksüellik inşası dolayısıyla, cinselliğin fallosentrik terimlerle anlatılması (Ergün, 2006, s.4-5) cinselliğin penisin vajinaya penetrasyonu bağlamında tanımlanmasına yol açar. Bu durumda bekaretin varlığı da, vajinanın daha önce penis tarafından penatrayona uğramaması ile anlamlandırılır. Tıp ve hukuk aracılığıyla devletin “gözetiminde” uygulanan “bekaret kontrolleri” cinselliğin eril tanımları içerisinde, kadının “cinsel saflığı”nı denetleyerek kadın bedeninin toplumun kontrolünde olduğunu meşrulaştırır. Bekaretin bin yıllardır kadın bedeninin denetimi için kullanıldığını belirten Hanna Blank (2008, s.85), himenin fiziksel olarak çok küçük olduğunu ve kadın bekaretinin sözde belirleyicisi olarak kendisine biçilen rolün dışında hiçbir işlevinin olmadığını ifade eder. Kadının bekaretine yüklenen ve kadın için “denetlenme, baskı altına

alınma” anlamlarına gelen bekaret ve onunla ilişkili “bekaret kontrolleri”, kadının “cinsel el değmemişliği”nin tıp eliyle onaylanmasını sağlar. Kadının “iffet”inden şüphe duyulmasına neden olabilecek herhangi bir hareketi sonrasında, kadının “bekaret kontrol”üne maruz kalması olasılığı bu koşullar altında artar ve kadına bekaret kontrolü adı altında baskı yapılması kolaylaşır. Bir kadın görüşmeci, erkek arkadaşıyla gezerken sokakta amcasının onu görmesi üzerine amcasının onu bekaret muayenesine götürmek isteğini şöyle anlatır:

“...Babam olsaydı belki orada dayak yemezdim, ama babam şehir dışındaydı. Amcamın kuzeni gaza getirmeye çalıştı. Silah verelim öldür falan o dereceye geldi işte hastaneye götürülmek bakire midir değil midir kontrol ettirelim. Kuzenim var bir tane ast subay kuzenim o engel oldu. Öyle bir şey yapamazsınız dedi. Kızın psikolojisini bozarsınız dedi. Aldı beni eve götürdü işte. Sonra babam geldi işte ama bu olaydan sonra amcamlarla hiç görüşmedim, hala da görüşmem yani, çok nadir. Düğün olur bir şey olur o şekilde görürüm yani. Onun dışında hiç görüşmedim baba tarafıyla yıllardır...” K9

Kadının “iffet”ini “lekeleyen” ve ailenin namusuna “zarar” veren hareketleri, tıptaki ve hukuktaki cinsiyetçi uygulamalar aracılığıyla kolaylaşır ve insanların kadının bedenine baskı uygulama aracı olarak bekaret kontrollerine başvurmaları ilk düşünecekleri eylem haline gelir. Bekareti kutsallaştırarak “bekaret miti”ni yeniden üreten tıptaki bu cinsiyetçi uygulama için bir görüşmeci görüşlerini şöyle dillendirir:

“...İşte bu çok sıkıntılı bir konu. En azından bu konuda doktorların da mesela bir şey yapması lazım. Yasaklanması lazım. Ya bu işte işkence yani doğrudan yapılan. İnsanlık dışı bir durum. İnanılmaz aşağılayıcı bir durum. Bir kadına sen vajinadan ibaretsin demekle eş değer bir şey. Demiyorsun yaşıyorsun o hale getiriyorsun. Bu testi yapmak demek seni yargulamak demek. Kabul edilebilir bir şey değil...” E6

Tıbbi ya da yasal bir faydası olmayan, hatta aksine kadın açısından aşağılayıcı, ayrımcı, zararlı ve tehlikeli olan bekaret kontrolleri, “Herkes, yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahiptir. Tıbbi zorunluluklar ve kanunda yazılı haller dışında, kişinin vücut bütünlüğüne dokunulamaz; rızası olmadan bilimsel ve tıbbi deneylere tabi tutulamaz.” İfadelerinin olduğu anayasanın 17. Maddesine açıkça aykırıdır (Blank, 2008, s.25). Görüşmecilerin çoğunluğunun “insanlık dışı” , “kadını rencide edici” bulduğu uygulamanın, kadın için travma nedeni olabileceği vurgulanır:

“...Bu da aslında hakaret yani kadına. Büyük bir suç bence...Yaptırılması gerekmiyor. Bir insan kendi isteğiyle yaptırırsa ne ala, canı ister de yaptırırsa. Hayvan mı bu insanlar nesini kontrol ediyorsun? Ben asla onay vermiyorum böyle bir şeye. Çok ağır bir şey. Nee? İnsanı alıp böyle bekaret testi. Ben öyle bir şey yaşasam valla büyük travma yaşarım bir kadın olarak...” K1

Bekaret kontrollerinin yönetmeliklerle düzenlendiğini ve kadını rencide eden bir uygulama olduğunu belirten hukuk fakültesi öğrencisi bir kadın görüşmeci, bu uygulamanın politik yönüne de işaret eder.

“...80lerde bu uygulamanın solcu kız öğrencileri küçük düşürmek için yapıldığını ben çok okudum ve topluca bekaret kontrolüne götürüyorlar ve yok bu kız değil zaten bu işlerle uğraşiyor gibi alakasız saçma bağlantılar kuruyorlar yani...” K13

İnsan Hakları İzleme Örgütü’nün (1994, s.14) 1992 yılında Türkiye’de bekaret kontrollerine götürülmek istenen lisedeki iki kız öğrencinin intihar etmesinin üzerine yazdığı raporda, bekaret kontrollerinin siyasi kadın mahkumları aşağılamak ya da cezalandırmak amacıyla polis ve devlet eliyle uygulandığı ifade edilir. Kadının kişilik haklarına ve vücut bütünlüğüne saldıracak şekilde yapılan bekaret kontrollerinin yasal bir zemin üzerinde işliyor olması, kadınların bekaretin toplumsal baskısını benliklerinde hissederek korku duymalarına yol açar. Bekaretin toplumsal baskısı ile yetiştirilen bir kadın için bekaret kontrolü uygulaması, kadının ruh sağlığına zarar verir. Bu durumu, bir görüşmeci izlediği bir diziyle örneklendirir:

“...Aslında böyle bir şey olmamalı. Kadın istiyorsa olmalı. Kadın istemiyorsa olmamalı. Onun psikolojisini düşünsenize. Filmlerde bile oyuncuların canlandıramadığı sırf bu yüzden sözleşmelerinin iptal edildiği, oyuncuların bile oynayamadığı bir rolden bahsediyoruz. Zorla doktora giden kızlardan bahsediyoruz. Bence olmaması gereken bir şey ve kadının psikolojisini çok etkileyebilecek bir şey...” K14

Bir kadın görüşmeci (K18), lisede 1 nişan şakası olarak kız öğrencilere bekaret muayenesi yapılacağını öğrenmesini ve bunun sonucunda “kız”¹¹ olmayan öğrencilerin okuldan atılacağını öğrenilmesinin yarattığı korkudan söz eder. Bir şaka üzerinden bekaret mitinin nasıl canlandırıldığını gösteren bu olaya benzer başka bir olaya diğer bir kadın katılımcının ifadesinde de rastlanmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı’nın aldığı bir kararla okuduğu lisedeki kız öğrencilere bekaret kontrolü yapılmasını, öğretmenlerinin engellediğini belirten kadın görüşmeci, bu uygulamayı “iğrenç bir durum” olarak nitelendirse de, bekaret ve namus kavramının cinsiyetçiliğine dair bir eleştiri getirmediğinden “iğrenç” olarak nitelendirdiği durumun aslında bekaret kavramı değil; bu kavramın kontrol edilmiş biçimi olduğu düşünülür:

“...Milli eğitim şöyle bir karar aldı okulda bütün kızlara bekaret kontrolü yapılacak ceninler kime ait bulunacak diye. Buna kız meslek lisesinde başlatıldı diye biliyorum bizim okula gelicekti herkes itiraz etti hocalarımız olur mu öyle şey yok olmaz kızlarımıza bu yakıştırılmaz falan diye bizim okulda yapılmadı mesela bu. Çok iğrenç bir durum. Benim babam olsa bu kaldıramaz bunu düşünsene dışarıdan bir adam geliyor müdür bile olsa senin kızından şüpheleniyoruz senin kızın kız olmayabilir. Bu yıkar ya bu benim babamı yıkar mahveder böyle bir şey. Ben kız bile olsam o saatten sonra, kız olsam bile bu babamı mahveder kaldıramaz yani bunun şokunu. Ki zaten bunu düşünen bir adam namusu düşünüyorsa benim babamı bizim toplumumuzda erkeği alıp karşısına kızıyla ilgili bunu söyleyemez. Söylememeli yani vicdan buna el vermemeli...” K30

¹¹ Türkçe’de “kız” sözcüğü ile “bakire” sözcüğünün eşanlamlı olarak kullanılmasının yarattığı dildeki cinsiyetçiliği yeniden üretmemek adına, tez boyunca “kızlık zarı” yerine himen kullanılmıştır.

Öğretmenlerin “kızlarımıza bu yakıştırılmaz” sözlerinde açığa çıkan “yakışksız” durum bekaret kontrolleri ya da öğrencilerin bundan nasıl etkileneceği durumu değil; kız öğrencilerin bakire olmaması olasılığıdır.

Görüşmecinin (K14) söylediklerine, kadının psikolojik olarak etkilenebileceği boyutuyla katılan bir erkek görüşmeci, buna ek olarak, bu uygulamanın güven eksikliğinden kaynaklandığı yönündeki görüşlerini ortaya koymaktadır:

“...Yanlış bir şey olduğunu düşünüyorum ben. Aile çocuğuna güvenmiyor hem çocuğun psikolojik rahatsızlığına sebep olabilir kötü bir şey olduğunu düşünüyorum...” E19

Görüşmeci, bekaret kontrollerine dair olumsuz görüş bildirmesine rağmen, bu kontrole neden olan, kadını bedenine ve cinselliğine hapseden bekaret kavramına bir eleştiri getirmez. Söz konusu görüşmecinin (E19) “yanlış bir şey” olarak değerlendirdiği, bekaret kavramının kadın için bir baskı mekanizması haline gelmiş olması değil, bu baskının uygulanış biçimidir. Ailenin, kocanın, babanın kadına “güvenmesi” kadının “iffet” ve “namus”una “leke” getirecek davranışlardan uzak durması ile gerçekleşir. Kadın, bekaretin toplumsal baskısını benliğinde hissedince, patriyarkal düzenle değil ama bu baskıyı hissettiren öznelerle mücadeleyi “güven” kavramı temelinde yapmak durumunda kalır. Olumsuz bir anlamı çağrıştırmayacak şekilde kullanılan “güven” sözcüğünün aslında, kadının bedeni üzerindeki baskı biçimine işaret ettiği görülür; bu kavramın başka görüşmeciler tarafından da bekaret kontrolünü kınamak için gerekçe olarak kullanıldığı görülmektedir:

“...Bu konu güven ve güvenmeme muhabbetinden geliyor. Bu gerçekten en son gelinebilecek noktalardan bir tanesi. Ya baskıdan ötürü gizleyen insandır kontrol ettirilen ya da inanılmayan insandır. İkisi de çok kötü bir durum. Keşke o noktalara gelinmeseydi ama yapılacak bir şey yok. Bence yapılmamalı güvenmek daha normal bir şey. Bu daha çok bir malmış gibi muamele yapmak. Bak işte kırık var mı baksana bi tarzında bi muhabbet benim gözümde. Sorarak öğrenebileceğin bir insandan güvenmeyerek bunu yapmak çok saçma bence....” E12

“...Bir anne baba gerçekten böyle bir şeye ihtiyaç duyduysa çok üzücü bir durum. Çünkü bir anne baba evladının neyi nerede nasıl ve ne şekilde yapacağını bilir. Ya da gözünün içine baktığı zaman ne yaptığını bilir. Onu oraya götürüp kendini küçültüp bunu böyle onaylamak kendini tasdik etmek amacıyla bunu belgeyle tasdik etmek işte ters ilişkiye neden oluyor. 23, 24 yaşına gelmiş biri için artık sen bu ilişkiye neden girdin diye soramazsın. Çünkü bu onun hormonal bir ihtiyacı...” K17

Bekaret kontrollerini, “aslında” yapılmaması gereken bir uygulama olarak gören görüşmeciler, bunun yerine ailenin, kocanın ya da erkek arkadaşın kadınla “güven” kavramı temelinde bir ilişki kurmasını daha “doğru” bulurlar. Fakat bu noktada sorgulanmayan kısım, kadının hangi hareketlerini denetleyerek kendi içinde bir kontrol mekanizması oluşturduğu ve bu durumun onun hayatında ve benliğinde yarattığı zorluklardır. Yukarıda alıntılanan

ifadelerden farklı olarak bir erkek görüşmeci, bekaret kontrolü uygulamasının çok yerinde bir uygulama olduğunu belirterek, bu uygulamanın yanlış olmadığını *doğrudan* dillendirir:

“...Aslında önemli bence ya. Ne kadar da günümüzde bazen aranmasa da, üstü örtülse de, ameliyatlar falan geçirilse de bence önemli bir şey. (ameliyatlardan bahsederken) Kendini kandırıyorsun, ya da karşıdakini. Ama o kendi çektiğin vicdan azabı, orası ona kalıyor. Bence daha önce yaşadığı şeyler, ona söylemiyor mesela onun dışında bir şeyler oluyor. Aynı şey yani. Bekaret kontrolünü ne kadar da yaptırsan da ameliyat da yaptırsan kızlık zarı dikme şeyleri olduğu için aynı şey, aynı süregelen şeyler. Daha önce ilişkileri oluyor ama ameliyat geçiriyor bu şekilde kendini saklıyor. O yüzden aslında yapılması gereken kontroller...” E3

Görüşmeci (E3), bekaret kontrollerinin olması gerektiğini ifade ederken, bekaretin tıbbileştirildiği bir diğer uygulama olan himenoplasti¹²den bahsetmektedir. Kadının himenoplasti geçirmesini, erkeği aldatması olarak kabul eden görüşmeci, bunun neden bir aldatma olacağı üzerinde yorum yapmamıştır. Kadının herhangi bir organını estetik operasyonla değiştirmesi “aldatmaca” olarak görülmezken, kadının evlenmeden önce “bakire” olma vasfını taşıması gerektiği düşünüldüğünden, bu ameliyatlar eril zihniyet tarafından “kandırmaca” olarak yargılanır (Ergün, 2006, s.22).

Bekaret kontrolleri, himenoplasti gibi tıbbın cinsiyetçi uygulamaları, görüşmecilerin çoğunluğu tarafından şiddetle kınansa da, bu uygulamaların yerine koydukları “güven” kavramı, kavramın özünü değiştirmez; uygulanış biçimini, kadının bu baskıyı içselleştirmesini sağlayarak bekareti daha “modern” bir hale büründürür.

İnsanların bekaretle ilgili eril zihniyetlerinin tıp ve hukuk gibi ataerkil kurumlar aracılığıyla meşrulaştırıldığı görülür. Ataerkil hukuk kurumlarının namus kavramı aracılığıyla kadın bedenini ve cinselliğini denetlemesini Yargıtay örnekleriyle açıklayan Ayşe Şafak Aydın (2014,s.121,122), kadının bekaretini kaybetmesinin hukuk tarafından “manevi acı” olarak nitelendirildiğini belirtir. Araştırmacı, Yargıtayın kadının evlenme şansının azalmasını, kadının şeref ve haysiyetinin zarar görmesi anlamına gelecek bekaret kaybı ile ilişkilendirir. Nişanlı kadının nişanlı erkekle cinsel ilişkiye girmesinin ardından erkeğin nişanı bozması durumunda kadının evlenme şansı azalacağı ataerkil düşüncesiyle, kadının manevi acısına karşılık erkeğe ceza verilir. Hukukun bu uygulaması, kadının “manevi zarar” gördüğü gerekçesiyle erkeği cezalandırması, var olan bekaret mitini yeniden üretmektedir. Yargıtayın erkeği ödemekle sorumlu tuttuğu manevi tazminat, kadını cinsel ilişkide mağdur olarak kabul etmekte; bu tutum görüşmecilerin daha önceki bölümlerde de ifade ettiği gibi kadının cinsel

¹² “Kızlık zarı dikimi” olarak belirtilen bu uygulama, hem fiziksel hiçbir işlevi olmayan himen dokusunu zar kelimesiyle ifade etmesi hem de bu zarı cinsel ilişki deneyimlememiş olmayla, “kız” olmakla eş tutması bakımından cinsiyetçi bulunduğundan himenoplasti olarak belirtilmiştir.

ilişkide “kurban”, ve direnemeyen bir nesne konumunda olduğunu vurgulayan yargılarıyla benzerlik göstermektedir.

Medeni kanununun 150.maddesinde aldatma hallerinin düzenlenmesine ilişkin şu bendi dikkat çekicidir: “eşlerden biri eşinin namus ve onuru hakkında doğrudan doğruya onun tarafından veya onun bilgisi altında bir başkası tarafından aldatılarak evlenmeye razı olmuşsa, kişi iptal davası açabilecektir.” İlgili hukuk kuralının namus ve onur olması, ataerkil hukuk kurallarının cinsiyetçiliğini bir kez daha ortaya koymuştur. İlgili kuralın erkek açısından uygulanması meslek üzerinden olurken, kadın açısından uygulanması ise kadının bedeni ve cinselliği üzerinden kurgulanır. Evlendikten sonra bir erkeğin, kadının “bakire” olmadığı gerekçesiyle yanılma ve aldatma sebebiyle evliliğin nisbi butlanı davası açabilmesi ve bu davaların sonunda Yargıtayın, kadının “bakire olma” vasfını taşımadığından, erkeği aldattığı gerekçesiyle evliliğin iptaline karar verebilmesi (Şafak Aydın,2014,s.136,137) hukukun ataerkil cinsiyet rejimine uygun hareket ettiğinin göstergesidir. Kadının cinsel kimliğinin toplumdaki ataerkilliği yeniden üretecek biçimde hukukun uygulamalarında konu edilmesi, cinsel ilişkinin kurulamaması nedeniyle açılan boşanma davalarında da avukat Şafak tarafından ortaya konur. Araştırmacının incelediği Yargıtay kararlarından çıkardığı sonuç, “kadın ve erkek sağlıklıysa ve kadın bakireyse, cinsel aktiflikle görevli olan erkek, karısının “kızlığını bozmakla” yükümlü olduğu; kadının normal olarak bundan kaçınmayacağı; yani cinselliğin toplumsal anlamında erkek eşin aktiflik, kadın eşin ise pasiflik ile görevlendirildiği”dir (Şafak Aydın,2014,s.154). Bu durum, cinsellik işinin erkeğin kontrolüyle sağlanan ve kadını, erkeğin cinselliğinin nesnesi haline getiren anlayışa hizmet etmektedir. Görüşmecilerin cinsellikte erkeği “eyleyen” konuma sahip cins olarak anlatmaları, hukukun uygulamaları ile bu bağlamda örtüşmektedir. Bekaret kontrollerini, namus suçlarını sözde kınayan görüşmecilerin, farklı uygulama biçimleriyle eril bir kavram olan bekareti yeniden üretmeleri ile Şafak’ın tartıştığı Yargıtay kararları karşılaştırıldığında, hukukun namus suçlarını sözde dehşetle kınamanın bir çözüm üretmediği ortadadır. Şafak (2014, s.170), Türk aile hukukunun kadın bedenine ilişkin uygulamalarının kadın şiddetini meşrulaştırdığını ve böylece namus cinayetlerinin ideolojisini desteklediğini öne sürer. Hukukun bahsedilen kararlarıyla ortaya serdiği ataerkil yapısı, hukuk öğrencisi bir kadın tarafından benzer şekilde ifade edilir:

“...Hukukun bu konuda ataerkil yapıda olduğunu görebiliyorum. İnsanlar böyleyken hukukun çok daha farklı seyretmesi gerekiyor mu o ayrı bir tartışma konusu ama çok farklı oluyor mu olmuyor. Hukukun da bu konuda kadını biraz daha bulunduğu durumu meşrulaştıran ve haksızlığa uğramasını kolaylaştıran bir şey olduğunu düşünüyorum ben...” K13

Görüşmecinin (K13) “insanlar böyleyken” dediği durumun izleklerini bu defa devletin ve kurumların cinsiyetçi uygulamalarına yansıtıklarından görmek gerekir. Foucault’un ortaya oyduğu gibi, cinselliğin modern aygıtları; söylemleri, kurumları, mimari yapıları, yasa ve düzenlemeleri, idari önlemleri, bilimsel gelişmeleri ve ahlaki içerecek şekilde oldukça heterojendir (Weeks, 2005, s.52). Bahsedilen aygıtların tamamı toplumun cinsellik olarak tanımladığı kavramı şekillendirir. Hukukun ve tıbbın cinsiyetçi uygulamalarını insanların gündelik hayatlarında aile, akrabalar ve yakın çevre bağlamında nasıl deneyimlediğine geçmeden önce, devletin ve devletin kurumlarından öğrenci yurtlarının bu cinsiyetçiliği nasıl inşa ettiğine bakmak gerekebilir. Bir kadın görüşmeci (K13) kadın olmanın zorlukları olduğunu ve bu zorlukların neler olduğu konusunda konuşurken, cinsel deneyime bağlı olarak kadın ve “kız” şeklinde sınıflandırılmanın kadını manevi olarak ezdiğini ifade eder. Bu ayrımın dönemin başbakanı tarafından, Hopa’daki eylemleri protesto etmek için panzer üstüne çıkan ve polis müdahalesi sonucu kalça kemiği kırılan Dilşat Aktaş için söylediği “kız mıdır kadın mıdır bilemem.” Sözleri (<http://bianet.org/bianet/kadin/130532-basbakan-elini-kadinlarin-bedeninden-ceksin>, 6 Haziran 2013) ile devletin “erk”i tarafından bu kadar kolay bir şekilde dillendirebilmesinin de ülkedeki cinsiyetçi uygulamaları meşrulaştırdığını ve insanların gündelik hayatlarındaki ataerkil zihniyete bir dayanak oluşturduğunu görmek gerektiğini ortaya koyar. Benzer bir yorumu, bir erkek görüşmeci; “...Devlet de ataerkil. Başbakan kız mı kadın mı belli değil diyor. Böyle de meşrulaştırıyor...” (E16) sözleriye ifade eder.

Kadının cinselliğinin kontrolü devletin en üst konumlarındaki insanlar tarafından dillendirilirken, devletin cinsiyetçi politikalarının diğer kurumlara bulaşması da kaçınılmazdır. Bir kadın öğrenci, kaldığı öğrenci yurdundaki deneyimlerini anlatırken, bir yandan kadın ve erkek öğrencilere farklı muamele yapılmasını eleştirir; diğer yandan ise yurdun yetkililerinin bu ayrımcılığının kadınların “lehine” olduğuna dair bir yorum da yapar:

“...Erkek arkadaşlarınızla yurdun önüne kadar gelmeyin, çok rica ediyoruz diyorlar. Çünkü burada 300 tane kız barınıyor, hepsinin getirdiğini düşünürsek bizim işimiz zor. Bu konuda onları anlayışla karşılıyorum, bir şey diyemiyorum. Ne de olsa yurdun kapısının önüne kadar gelmedikten sonra pek sıkıntı çıkacağını zannetmiyorum... Zor durumda kalabilirler belki. Bir kurum olarak kurum açısından bakıyorum. Ne de olsa büyükşehir belediyesinin yurdu olduğu için. Belki böyle bir mevzudan dolayı sıkıntıya girmezler. Tabi bazı kızlar var; ailesinin yanına giderken sevgilisinin telefon numarasını yazdırıyor. Bu tür durumlar büyük sıkıntıya yol açabilecek durumlar diye düşünüyorum. O kızın başına bir şey geldiğinde bu sefer hem yurt mesuliyet altına girecek herkes bunun bedelini ödeyecek. O konuda hani insanlarda sorumluluk olması gerektiğini düşünüyorum. Bu konuda yurt da bir şey diyemez. Kişinin kendisinde biter, ne yapıp ne yapmayacağı. Ama o insanların da sorumluluk altında olduğunu düşünüyorum. 300 tane kızın mesuliyeti onlarda. Gene bir yönden...” K1

Görüşmecinin (K1)'in yurttan kalan kadınların yurt yetkililerinin mesuliyetinde olduğunu söylemesi, ataerkilliğin “korumacı” vasfıyla, kadınların “korunup kollanması gerekli cins” olarak güçsüzleştirilip etkisizleştirilmesine neden olan bir gerekçedir. Kadınların hareketlerini, bedenlerini ve cinselliklerini denetleyerek baskı altına almak, “koruma” bahanesiyle daha görünmez bir biçimde kadınların bu durumu içselleştirmelerini sağlar. Görünür bir baskı yoluyla değil, daha belirsiz bir biçimde kadına yönelik denetim mekanizmalarının işliyor olması, kadınların ikincil cins olma konumunu değiştirmez aksine yeniden üretir. Yurttan kalan bir kadın öğrenci, cinsiyetinden dolayı uğradığı ayrımcılığın yurttan güvenliği sağlamak adına değil, kadını yaptığı eylemle yargılamak adına gerçekleştiğini belirtir:

“...Kız öğrencilere muameleleri ile erkek öğrencilere muameleleri çok farklı oluyor. Neden? Orda sen yurt kimliğini göstermek zorundayken yurda geç geldiğin için hakkında hemen bir uyarı yazılıyorken erkek öğrenciye asla bu muamele yapılmıyor mesela. Ya da 12’de yurda tam vaktinde girmiş olmanıza rağmen kapıdaki memurun size nerdeydiniz bakışı da çok çirkin. Bunun birkaç kere tartışmasını yapmış uyarı almış da bir insanım zaten. Bana şunu diyor, 12 de bakın tam vaktinde yurda girmişim o gün operadan çıkmıştım bilirsiniz operaya giderken böyle kot pantolonuzla gidemezsiniz şık olmak zorundasınız en azından bu benim için böyledir. Bana döndü şunu dedi, nerdeydin? Ben anneme babama hesabımı vermiyorum sana mı vericem aldım uyarıyı bana bunu yapan da bir kadın görevli. Kadınların mağduru olduğu bir toplumda farkında olmak yükümlülüğü vardır, bence vardır...Ben 18 yaşımı doldurduktan sonra ben bunun hesabını kimseye vermem. Ben belli bir yaşa gelmişim üniversite öğrencisi olmuşum. Nerede ne yaptığım kiminle olduğum hangi saatte yurda girdiğim ha şuna katılırım yurt düzenini bozmamak kaydıyla her şey yapılabilir bana ordaki görevlinin sen nerdeydin deme hakkı yok. Yönetmelikte böyle bir şey yazmıyor ki o kim oluyor da bana hesap soruyor. Asayışı sağlamak değil orda o kadının niyeti. Orada seni yaptığın şeyle ya da onun senin yaptığını düşündüğü şeyle yargılamak. Başka bir amacı yok. K13

Kadının “ahlaksızlığı”nın her gün farklı kurumlar tarafından denetleniyor olması, ataerkilliğin sistematikleşmesinin somut bir kanıtıdır. Hukukun verdiği kararlar, tıbbın kadın bedeni üzerinde uyguladığı cinsiyetçi eylemler, devlet görevlilerin ve devlet kurumları çalışanlarının söylemleri cinsiyetçiliğin gündelik hayatın ötesinde bir yerlerde kurallı bir biçimde işliyor olduğunun göstergesidir. Yurt görevlilerinin kendilerine kadından sorumlu olma vasfı yüklemeleri ve bunu kadını korumak adına yaptıklarını belirtmeleri, kadınların aile, akrabalar ve yakın çevrelerinden uğradıkları baskıcı ve ayrımcı politikalarının kurumsal yansımalarıdır. Bir kadın görüşmeci, çocukluğunda babasının ayrımcı davranışlarına uğradığını ve babasının bu tutumu dolayısıyla, bir kadın olarak yapıp yapamayacağı davranışları daha küçük bir çocukken öğrendiğini ifade eder. Görüşmeci, (K29), şu an karşı cinsle ilişkilerinde rahat olamamasını, kendini sürekli denetlemek zorunda hissetmesini

küçüklüğünden başlayan bu cinsiyetçi uygulamalarla açıklar. Başka bir kadın görüşmeci, üniversite tercihlerini yaparken babasının müdahale ettiğini ve bazen kıyafetlerine karıştığını yine babasının ataerkil sistemin “korumacı” zihniyetiyle hareket ettiğini göstermesi bakımından çarpıcıdır:

“...Babam mesela çok uzak bir yerde okumamı istememişti. Dışarıda okumamı istiyordu bunda bir problem yoktu ama çok uzak bir yerde okumamamı istedi. Ben mesela KTÜ falan yazmışım. Onu istememişti. Çünkü onun bakış açısı şu; kadınlar biraz daha zarif görülür ya, sana bir şey olursa ben oraya hemen gelemem. Tek derdi buydu. Evet, bazen giyinmemize falan karışabiliyor...” K34

Söz konusu görüşmecinin (K34)’ün yaşadığı benzer bir olayı, erkek görüşmecilerden birinin kızkardeşinin de yaşadığını görüşmecinin paylaştıklarından öğreniyoruz. Yaşadıkları yere çok yakın mesafedeki başka bir kentteki üniversiteyi kazanan kız kardeşinin neler hissettiğini görüşmeciden öğrenmek mümkün olmasa da, görüşmeci ailesinin bu durumdan memnun olduğunu şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“...Böyle bir şans olamaz yani. Tam ailemin gönlüne göre oldu. Farklı bir yer çıksa bile göndereceklerdi de. Ama içleri rahat olmayacaktı hiçbir zaman. Belki babam giderdi arada beni gönderirdi, anne giderdi arada. Hani biz ablamıza çok güveniyoruz. Ama ne olursa olsun. Geliş gidişler sıklaşacaktı. Şu an benim yanıma hiç kimse gelmiyor biliyor musun? Mezuniyete gelmeyeceklerdi ben zorla getiriyorum. Gelin diyorum yani altı saat...” E22

Görüşmecinin (E34)’ün ifadesinde göze çarpan, erkeğin kadını koruma isteğiyle kadının isteklerini göz ardı etmesinin kadının baskı altında olmasına yol açan biçimini, diğer görüşmecinin (E22)’nin dile getirdiği güven kavramında görmek mümkündür. Çocukları arasında cinsiyet ayrımı yapan aile, söz konusu kız çocukları olduğunda sürekli denetleme arzusu içindeyken, erkek çocuğunu “kendi haline” bırakan uygulamalarıyla, erkeğin kadına “sahip çıkması”, “kadını koruması” gibi eylemlerine temel oluşturmakta; kadının bir erkeğin “sahipliğine” ihtiyaç duymasına neden olmaktadır. Babaların kız çocuklarına karşı uyguladığı ayrımcı ve baskıcı davranışları, yokluklarında başka bir erkek tarafından devam ettirilebilir. Babası olmadığı için amcasının şiddetine uğradığını belirten bir kadın görüşmecinin (K9) yanı sıra, başka bir kadın görüşmeci de giydiği bir kıyafet yüzünden amcasının baskısına maruz kalışını anlatır:

“...Amcam bize karışıyor da benim babam karıştırmıyor açıkçası. Ben mesela ablamın düğününde straplez bir elbise giydiğimde benim babam bir şey demedi ama o dedi. Amcam bir şey dediğinde babam ben kızıma izin verdim dedikten sonra o düğün boyunca kimse bana bir şey söylemedi...” K24

Görüşmecilerin de belirttiği gibi, babanın dışında bir erkeğin kadına karışması erkeğin iktidarını sarsacak bir harekettir. G24’ün babasının kızına o kıyafeti giymesine izin verdiğini belirtmesi, kadının üzerindeki baskıyı azaltmaz; aksine kadının başka eylemlerinde babanın

üzerindeki tek erk olarak kontrolünü pekiştirir. “İzin vermek” kelimeleriyle kadının eylemlerinin bir karar organından geçiyor olması, kadının kendi eylemleri ve bedeni üzerindeki iradesini ortadan kaldırır. Erkeğin izin vermesiyle bazı eylemleri gerçekleştirebilen kadın, kimi zamanlarda da erkek izin vermediği için istediği bir eylemi gerçekleştiremeyecektir. İzin vermek kavramının, güven kavramı gibi aynı değerler üzerinden kadının baskı altında tutulmasını görünmezleştirdiği söylenebilir.

Bir erkek görüşmeci, ailesinin beraber olacağı kadınla ilgili söz sahibi olamayacağını, bu konuda tek karar sahibinin kendisi olduğunu yine kadının bedeni üzerinden ortaya koyduğu şu cümlelerle somutlaştırır:

“...Karımın başı açık mı kapalı mı olacak buna ben karar verecem yani. Genel olarak standardın üstünde bir demokratiğe sahibiz bir aile olarak...” E2

Kadının iradesini yok sayarak kadın bedeni üzerinden erkeğin kendine bir yetki alanı oluşturduğu görülür. Bu yetki alanı kimi zaman baba, kimi zaman koca kimi zaman da erkek kardeşler tarafından oluşturulur. Kadının haklarını kısıtlayacak ya da yok edecek şekilde kadının hayatının “namus” ya da “ahlak” kavramları adı altında yetkiyle konumlandırılmış erkekler tarafından kontrol edilmesi, kadının aile içi meselelerin sebebi olabileceği, erkeğin yüzünü kara çıkarabileceği gibi cinsiyetçi düşünceler aracılığıyla gerekçelendirilir. Bir erkek görüşmeci, belirtilen bu fikirleri gözlemlerinden yola çıkarak anlatır:

“...Ben kızları niye seveyim ki? Kızlarını okutmayı bile düşünmüyor belli bir eğitim seviyesinden sonra. Ortaokul bitirsin okumasın. Niye okuyacak ki. Liseye gitti mi elin oğlunun arkasından gider gider yani. Bana tek karı yüzümü kara çıkartmaması olacak yani. Bir çocukla çıktığı zaman onunla kaçtığı zaman babasının yüzünü kara çıkartmış oluyor. O şekilde düşünüyor...” E31

Görüşmecinin (E31)’in anlatımında da görüldüğü gibi, kadının iffetine odaklanan aile üyelerinin tek bir amaçta toplanması (Giovannini,1981, s.409) kadının eğitim hakkının elinden alınması gibi sonuçları da doğurabilir. Görüşmecinin (E31)’in üzerinde durduğu diğer nokta, kadınların baskı altına alınmalarının bir gerekçesi olarak “aile içi mesele”leri ortaya çıkardığına dair görüştür:

“...Kız çocuk niye istemiyorsunuz? Diyor ki mesela, kız elin kızı olacak. Ben evimde onun turşusunu kuracak değilim. Benimle ömür boyu yaşamayacak. Elin oğluna gidecek bana hiçbir yararı dokunmayacak. Benim soyumun devamı o değil, bunu erkek sağlayacak. Kızı niye seveyim ki? Ortaya çıkan bazı sorunların kızlar yüzünden ortaya çıktığını söyleyenler de var bazen. Mesela ailevi ilişkiler. Ailelerin arasında husumet var mesela. Olayların nedenlerini sorduğum zaman ben amcamın kızını istemeye gittim amcam bana vermedi kavga ettik tartıştık ondan sonra küstük. Kaç yıl oldu hala küs yaşıyoruz. Yaşanan tüm olaylardan kadın sorumlu tutuluyor. Bunun bizzat örneğini gördüm...” E31

Namus kavramının kadın bedeni üzerinden inşasında, erkeklere çok küçük yaşlardan itibaren sorumluluk verildiğini belirten Tillion'un (2006, s.129) görüşleri, hem erkek kardeşleri olan hem de kız kardeşleri olan görüşmeciler tarafından da dillendirilmiştir. Görüşmecilerden biri kız kardeşlerini bazı davranışlarından dolayı "uyarmasını", kendinden daha büyük bir otoriteye sahip babasına karşı olan yükümlülükleri ile açıklar:

"...Şimdi kız kardeşlerim küçük. Büyük kız kardeşlerimle genelde beraber büyüdüğümüz için şöyle söyleyeyim Babamdan önce biz hareket ediyorduk. Elbise giyiyorsa şu şekilde giy baba kızmasın. Şu şekilde bir elbise al baba kızmasın, Amca baba görmesin. Ona gitmeden biz hallediyorduk. O etkili oldu. Onun için bir laf söylemedi yani..." E31

Görüşmeci (E31), babası kızkardeşlerine kızmasın diye, onları "uyardığını" ifade ederken, başka bir erkek görüşmeci, kadının bedeninin, eylemlerinin denetleniyor olduğu gerçeğini "güven" kavramının ardına sığınarak yapar:

"...3 kız kardeşim var, çalışırlar. Bizde çalışmak ayıp değildir, hepimiz çalışırız. Bizde kadın evde oturur, erkek dışarıda çalışır yok. Ablalarım da çalışır, ağabeylerim de çalışır, babam da çalışır hepimiz çalışırız. Nedir ablam gelir Antalya'ya atıyorum, çalışır. Ben güvenirim ablama. Çünkü biliyorum hani onurludur, değerlerine sahiptir. On erkek içinde çalışsın, sırtım yere gelmez. Çünkü güvenirim ona. Beni orda yaşatır..." E5

Görüşmecinin de ifade ettiği gibi, ataerkil sistemde kadının var olmasının amaçlarından biri "erkeği yaşatması", onun değerini artırması, erkeğin namusuna "leke getirmemesidir." Bu durum, erkeğin, kadının davranışları, "ahlak"ı ve cinselliği üzerinden "değerli" ya da "değersiz" olmasına neden olur. Kendini kadının yaptıklarıyla değerlendiren eril zihniyet, kadının birey olmasını yok sayar ve kadının birey olma mücadelesini "ahlakçı" cinsiyetçi değerlendirmeleriyle engellemeye çalışır. Bir erkek görüşmeci, erkeğin kendini kadın üzerinden değerlendirmesini eleştirerek, eril zihniyetin hemcinsleri tarafından sahiplenildiğini belirtir:

"...Namus kavramını ben çok hoş bulmuyorum ve kullanmıyorum da. Erkekler çok kullanır bunu. Meşhur söz vardır ya biz namusumuz için yaşıyoruz. Erkek namusu tanımlarken kendi namusundan çok ikincinin namusunu yani kadının namusunu tanımlıyor. Namusum diyor o. Erkek bana göre zaten namusum diyince kadını kendiyile birleştiriyor ve namusum diyor. Kendi namusundan bahsetmiyor. Dolayısıyla da namus deyince akla daha çok kadın geliyor. Kadının namusu üzerinden aslında erkek kendi namusunu tanımlıyor. Mesele bu. Erkeğin bunu böyle görmesi kadının esaretine neden oluyor..." E16

Görüşmecinin (E16)'ın bahsettiği düşüncelerin yansımaları, bir erkek görüşmecinin kız kardeşine davranışları üzerinden görmek mümkündür. Kadının "esaret"ine neden olacak davranışları, görüşmeci namus adına normalleştirmiş ve kadını bir mülkiyet aracı olarak gördüğünü şu sözleriyle ifade etmiştir:

“...Tabi ki tabi ki. İlk etapta benim namusumdur zaten, daha sonrasında nişanlanır, evlenir artık o evleneceğin kişinin namusu olur, ama şöyle bir şey var. Onun namusu olur eyvallah da yine benim namusumdur. Benim üzerimde bir yüküdür onlar yani, ölünceye kadar...” E10

Görüşmeci, kız kardeşlerinin “namusunu” üzerinde bir yük olarak görmesine rağmen, daha sonraki konuşmalarda bu “yük” ün ve yine görüşmecinin ifadesiyle “sorumluluğun” onu güçlendirdiğini ve olgunlaştırdığını belirtmesi, erkeğin erkeklik”ini kazanmasının yolunun kadın bedeni ve cinselliği üzerinde yetki sahibi olmasından geçtiği düşüncesini savunmaya neden olur. Kadınlar, Coombe’un (1990, s.223) da savunduğu gibi erkeklerin “namus ve şerefleri üzerine rekabet ettikleri” bir alan olarak kurgulanır. Bir kadın görüşmeci, yukarıda sözlerine yer verilen görüşmecinin (E10)’un kız kardeşleri üzerinden kurguladığı eril namus anlayışını kendi hayatında hissettiğini ve bu durumun gerçekleşme nedenini açıklar:

“...Bunu tabi ki de hissediyorum. Bu ailede de yoğun olarak gördüğüm bir şey. Aslında orada evlendirilerek babanın sorumluluğundan çıkıp tabiri caizse el değmemiş biçimde kocaya teslim edilme mantığı. İşin ilginç tarafı bu sonra benim erkek çocuğum olacak. Hayatım boyunca kendi özgür irademle ne yaşabilicem ne de var olabilecem. Bunun kadar sakat bir anlayış var mı? Bence yok, çok hastalıklı yani...” K13

Görüşmeci, erkek kardeşten başlayarak, babanın ve kocanın ardından erkek çocuğun da kadın üzerinde baskı oluşturacağını söyleyerek kadın bedenini sahiplenen eril ağın ne kadar geniş olabileceğini gözler önüne serer. Erkeğin kadını, bedenini ve cinselliğini sahiplenen bir “mülk” olarak görmesi düşüncesini, bir erkek ve üç kadın görüşmeci; boşandıktan ya da ayrıldıktan sonra erkeklerin eski karılarına karşı göstermekten vazgeçemedikleri baskının, saldırının ve cinayetlerin temeli olarak yorumlar:

“...Bir arkadaşım var boşanmayı düşünüyor çok mutsuz, eşini sevmiyor, erkek bir arkadaşım, ama onu bir başkasının kollarında görmek düşüncesini hazmedemiyor. O yüzden yaklaşık yedi sekiz yıldır hiç istemediği zorla yaşadığı bir hayata tahammül ediyor. O namus olarak bakmak herhalde artık kadınlara. Onu bir başkasıyla görmek düşüncesine bile katlanamıyorlar. Hem kendisi vazgeçmiyor, sevmiyor, ama onu kaybetmek her şeyinin ona ait olduğunu bütün haklarının ona ait olduğunu düşündüğün insanı bir başkasının yanında görmek zor oluyor herhalde. Hepsi kadının üzerindeki hâkimiyet benim, bana aidin gücünü kullanma isteği...” K4

“...Bir kere mülk edindiysen onu o mülk senin oluyor yani. Kâğıt üzerinde ayrılmış olman da çok bir şey değiştirmiyor. Senin o mülk, kullanımı sana ait. Herhalde arabayı çalmaya kalkan bir hırsıza da ateş edenle terk edilen adamın aklında farklı bir şey yok. Hırsız evine girince adam ateş ediyor mesela belki öldürmek için ateş ediyor hatta ne de olsa meşru olacak ya bunu yapmak gibi bir şey herhalde onun için. Kendi malı çalınıyor, mülkü çalınıyor ve şöyle söylüyüm en değer verdiği mülk belki. Çünkü onu kaybettiği zaman toplumda her şeyini kaybetcek. Onun karısı da işte böyle bir yaşam yaşıyor namussuz bilmem ne falan diye ağır küfürler de var...” E6

“...Kadın onun bir tapusu, üzerine geçirdiği bir tapusu ve bunu istediği zaman sürebilir istediği zaman kullanabilir. Ona bir şey yapılacaksa erkek karar vermelidir, bu anlayış sürekli hakim olduğu için... Erkeklerle de aslında büyük bir haksızlık yapılıyor, erkekler işte güçlü olmalıdır kadınları korumalıdır...” K7

“...Evlence bir erkek bir kadını sahipleniyor. Bir kadından ayrıldıktan sonra da devam eder bir erkekte sahiplenme. Ayrılıyor ama o kadın benimdi mantığı var. O kadının artık senin namusun oluyor. O kadının özel hayatındaki şeyler de ilgilendiriyor o adamı...” K8

Görüşmecinin (E10)’un ifade ettiği; kız kardeşlerinin evlendikten sonra evleneceği kişinin “namusu” olacağı ataerkil düşüncesinin izleri, yukarıdaki görüşmecilerin anlatımlarında dile getirilmiştir. Sahiplenen kişinin, koca, erkek kardeş, baba olduğu düzende kadının bedeni türlü ataerkil gerekçelerle denetlenmeye çalışılır. Bir görüşmeci, ağabeylerinin “korumacı” tavırlarının onda yarattığı ikilemi şu şekilde aktarır:

“...2 tane abim var. Aslında biraz korumacı oluyorlar. Aslında bu yüzden biraz zorluk çıkıyor da. O kadar da sorun yaratmıyorlar aslında. Aslında biraz baskı oluşturuyorlar insanın üstünde. Daha böyle korumacılar, gidemezsin akşam buraya falan, ya da arkadaşında kalamazsın falan yani sürekli bir korumacı tavır güdüyorlar yani. Ya bilmiyorum. Çok sevdiklerinden dolayı mı yoksa yaşadıkları kültürel ortam mı? Aslında ikisinden de kaynaklanıyor. Herhangi bir şey gelir başına akşam, bu tür şeylerden olabilir, bir de yaşadıkları kültürden dolayı. Akşam kızlar dışarı çıkamaz, arkadaşında kalamaz, başına bir şey gelir...” K15

Görüşmeci (K15), ağabeylerinin “korumacı” tavırlarını anlamlandırmaya çalışır ve bu durumu “sevgi” ve “kültür” kavramlarıyla açıklar. Görüşmecinin ağabeylerinin “korumacı” tavırlarını bu gerekçelerden dolayı içselleştirmiş olduğu gözlenmiş ve görüşmeler bittiğinde görüşmeci daha önce dillendir(e)mediği düşüncelerini görüşmeler sırasında ifade ettiğini belirtmiştir.

Erkeklerin kız kardeşlerini hemcinslerinden “koruma” istekleri başka görüşmeciler tarafından da belirtilmiştir:

“...Korumaya çalışıyorum tabi. Her abi korumaya çalışır. Yanında durarak mesela çevredeki kötü gözlerden korumaya çalışıyorum. Psikopatlar ya da güvenmediğim insanlar. Ailenin dışında olan insanları genelde tanımıyorsun güvenemiyorsun. Bu yüzden onlara karşı korumak istiyorsun....” E19

Ablası olan bir erkek görüşmeci, kadınlara karşı uygulanan bu cinsiyetçi ayrımın farkında olmasına rağmen, bu durumun üstesinden gelemediğini toplumsal baskı bağlamında açıklar:

“...Ben belirleyemedim daha, çünkü ben ikilemedeyim. Önce kendimi deniyorum. Ben kız arkadaşlarımla birlikte gidiyorum geziyorum falan. Aynı şeyi ablam yapsa sıkıntı yok falan diyorum. Ama bir yerde şöyle oluyor ben tamam burada sıkıntı yok diyorum ya, eğer o topluma girersem sıkıntı var. Çünkü fişekleyecekler seni. Sonuçta sen de makine değilsin. Kendini kilitleyip kapatabilesin. Seni zorlayacaklar yapman lazım. Mümkün olduğu kadar ben de çekiyorum kendimi...” E22

Görüşmeci ile (E22) ile namus suçları üzerine konuşurken, görüşmeci, bu durumun aslında erkeğin iradesi dışında gerçekleştiğini ifade etmiş, erkeğin suçlanmaması gerektiğini toplumsal baskı mekanizmaları üzerinden savunmuştur:

“...Ben yapmak istemesem de kahvede oturuyorsun, işte arkadaşlarınla muhabbet ettiğin zaman gözleri sana baktığı zaman şunu diyor: Ne namussuz adamsın! Gözleriyle diyor bunu. Şey yapmaz belki dile getirmez. Yarın öbür gün aynı lafi işte kardeşin başına gelse annene de laf eder. Ne olacak lan der, ablanı yaptılar ya. Hani bunu diyecek kıvamdalar ya. O zaman şey oluyor. Yoksa insanların kendi isteyerek yaptıkları bir şey değil bu...” E22

Söz konusu görüşmeci (E22), kafasındaki namus algısının toplumunkinden farklı olduğunu düşünmesine rağmen, eril zihniyetteki namusun “erkek”liğe yüklediği “sorumluluklar”ın üstesinden gelemediğini, toplum baskısıyla mücadele edemediğini ve bu nedenle toplumun ondan istediğini “çaresizce” yapmak zorunda kaldığını belirtir. Bu durum, kadının ve erkeğin, kendi iradeleri dışında toplumun amaçları doğrultusunda hareket ettiklerinin; kendi istekleri ile toplumun istekleri arasındaki çizginin giderek belirsizleştiğinin ve iç içe geçtiğinin bir göstergesi olabilir.

Kadın üzerindeki baskının geniş bir özneler grubuna işaret ettiği yukarıdaki alıntılardan görülür. Devlet ve devletin kurumlarıyla başlayan, hukuk ve tıp gibi bilimsel alanlarla yeniden üretilen ataerkil namus algısı, aile, akrabalar, komşular ve öğretmenler tarafından da desteklenir. Bir görüşmeci küçük kentlerde yaşayan kadınlar üzerindeki baskının “komşular” aracılığıyla da kurulabileceğini ifade eder:

“...Örnek vermek gerekirse, Komşunun kızının kimle eve gelip kimle gittiği insanları ilgilendiren bir konu olabilir. Ya da komşunun kızının yanında gördüğü erkek arkadaşına yakıştırmayı yapabilirler. Belki gereekten erkek arkadaşı değil; olsa bile onları ilgilendirmez. Kişinin kendisini ilgilendirir. Ama kendi aralarında bunun dedikodusunu yapabilirler. Bunu yapan kişiler genelde eğitim seviyesi düşük insanlar oluyor doğal olarak. Cahil insanlar yapıyor bunu...” K1

Görüşmeci (K1), çevrenin kadın üzerindeki baskısını, “eğitimsizlik”le ilişkilendirse de, eğitimin cinsiyetçi yönü göz önünde bulundurulduğunda cinsiyet körü bir eğitim anlayışının cinsleri özgürleştirmediği ve kadın üzerindeki eril tahakkümü sonlandırmadığı açıktır. Eğitim sisteminin ve eğitim kurumlarında çalışan öğretmenlerin, ataerkil namus algısını yok etmek için değil, bu kavramın cinsiyetçiliğini yeniden üretmek için var olduğunu belirten bir kadın görüşmeci, lisedeyken yaşadığı bir olayla bu durumu örneklendirir:

“...Yakın arkadaşım vardı biz çok rahattık hani kimsenin de diyeceğini şey yapmıyoruz ilgilenmiyoruz. Bucak’ta şöyle bir şey vardı. Ben başıma gelen bir şeyi anlatıyım. Liseye gidiyorum yakın arkadaşımın erkek arkadaşımın arası bozulmuş. Erkek arkadaşım da benim yakın arkadaşım. Okul çıkışına geliyim dedi hani konuşalım sen ikimizin de yakın arkadaşısın ya akıl fikir verirsin lisenin ilk haftası. Tamam, ama dedim çok baskıcı bir yer Bucak, dedim sen okulun arka kapısından gel orda buluşalım hocalar görürse yanlış anlar. Okulun kapısına geldi biz böyle okulun etrafından dolandık falan ama yine hocalar görmüş. Hoca bizi arabayla takip etti sonra

yanımızda durdu. İşte napıyorsunuz siz falan. İşte annemi falan aramışlar. Tabi anneme anlatıyorum ben annem bir şey söylemiyor. Hani haberim var, arkadaşı falan diyo. Ben direk gittim çünkü okulun ilk haftası hocalarla ters düşmişim 4 yıl okuycam ve benim için çok zor olacak. Öyle dedi masum masum durma dedi biz senin gibileri çok iyi biliriz dedi bana. Ben zaten öyle diyince ne diyeceğimi şaşırđım yani...” K27

Kadının üzerindeki tahakküm ağları, görüşmecilerin anlatılarında canlılık kazanmış; aileden başlayarak, akrabalar, komşular, öğretmenler aracılığıyla kadına dayatılan “namus” kavramının hukuk ve tıp gibi kurumların sağladığı meşru zeminlerle her gün yeniden üretildiği ortaya konulmuştur. Bir kadın görüşmeci, kadın olmanın zorluklarını, annesinin babasından boşanmış olması temelinde ifade eder. Bir kadın olarak davranışlarına daha fazla dikkat etmek zorunda kalmasına, bir de annesi ve babasının boşanmış olmasının eklenmesi, görüşmeci için toplumsal baskıların daha da artması anlamına gelir:

“...El alem. Bana göre el alem değil, anneme göre el alem. Annemin biz eve hep geç kaldığımızda söylediği, “ben dul bir kadınum, siz genç kızlarsınız. Eve geç gelmeyin insanlar yanlış anlar. Kötü bakarlar. Orospu da olabiliyormuşuz. Etiketleme olaylarını hiç sevmem zaten de...” K18

Toplumun eşi vefat etmiş ya da boşanmış kadınları namus bağlamında denetlemesi, bu kadınların da baskıyı içselleştirerek kendi kızlarını toplumsal baskılara karşı uyardıklarına ve onların da hareketlerine düzenlemeler getirmelerine neden olmaktadır. Annesi ve babasının boşanmasının, kadın kimliği üzerinde çok fazla etkisi olduğunu belirten görüşmeci (K18), sürekli “erkek” gibi davranmak zorunda kaldığını belirtmiştir. “Erkekleşme”nin, kadın olmasına dayatılacak ayrımcılıklara karşı bir mücadele yöntemi olabileceğini bir başka kadın görüşmeci de şöyle aktarmıştır:

“...En ufak bir laf kendine getirmemen lazım. Diğer normal insanlar istedikleri gibi bir ilişki kurabilirken, hayatına insan alıp çıkarabilirken, sen bunu yapamazsın. Sonuçta senin adın duldur, ya da babasızdır. Ve bunun toplum tarafından bir etiketlenmesi muhakkak vardır. Sen hiçbir şey yapmasan da üstüne yapışmış bir sıfat kesin vardır. Bunu argo tabiriyle söylememe gerek yok herhalde. Bizim için söylenen laf bellidir. Yanımızda bir erkek olsa ya dostunuzdur ya oynaşımızdır. Budur bunun mantığı. En ufak kandırılacak tipler kimlerdir? Ya dullardır, ya babasızlardır. İhtiyacı var, yalnız, paraya ihtiyacı var, maneviyata ihtiyacı var. Yani sürekli ihtiyaç dahilindeki insanlar gibisinizdir insanların gözünde. Bunu elde etmek için de sürekli güçlü görünmek zorunda kalıyorsunuz. Ben kendi ayağımın üzerinde durabiliyorum, evet kimseye ihtiyacım yok, ben kendime yetebiliyorum, demek zorunda kalıyorsunuz. Çünkü başka şansınız yok. Bunu demek için de mücadele ediyorsun... Erkekvari davranıyorum. Niye çünkü insanlar yapacakları davranışlarda hazırlıklı olsunlar. Ben kendimi koruyabiliyorum mantığınız bu oluyor ilk başta. Bu ergenlikte kalıyor. Çünkü anlıyorsunuz onun bir koruma yöntemi olmadığını. Sonra onun bir koruma yöntemi olmadığını anlıyorsunuz. Ondan sonra başlıyorsunuz hareketlerinize dikkat etmeye. Laf gelmemesini istiyorsan, laf getirtmeyecek şeyler yapıyorsun. Yani normal bir ailenin kızı ikide üçte eve dönebiliyorken sen on ikide dönüyorsun. Çünkü onun babası var başında dedikleri zaman iş bitiyor. Normal bir kadın kocasının izniyle saat üçe kadar dışarıda durabiliyorsa dul bir kadın birde içeri girse acaba hangi dostunun yanından geliyor, kimlerle görüştü deniliyor. Bu toplumun

algısıyla ilgili bir durum. Belki bir hastası vardır, belki o da bir yerlere müzik dinlemeye gitti, bu normal algısı yok insanlarda bu insanlara karşı. Evde bir erkek yoksa garanti başın boş oluyor. En sıkıntılı olan kısmı bu yani...Zaten bir sevgilin varsa yandın. Dul olup da sevgilinin olması çok absürd bir durum gibi duruyor. Dulların babasızların sevgilisi varsa yandın. Sürekli kullanılacak bir meta gibiyiz...” K17

Kadınların namus algısını içselleştirmesiyle hareketlerini kendi kendilerine denetlemesine yol açan nedenlerden biri de belirtildiği gibi, kadının babasının olmaması ya da annesinin boşanmış bir kadın olmasıdır. Toplumsal normları yerine getirem(e)yerek aile kurmayan bir kadın “eksik” olarak görülür ve cinsiyetçi damgalanmalara maruz kalır:

“...Toplumun genel algısından kaynaklanan kalıp sözler var ya hani, dul karı kızı gibi falan sözleri duyduğum zaman ister istemez bir çekinme oluyor...Dayımlarla birlikte yaşadığımız zamanlarda dayımların tabii biraz baskısı vardı. Şöyle davran böyle davran demiyorlar ama bakışlarıyla bazı şeyleri anlatıyorlar...” K27

Görüşmeler boyunca namus kavramı görüşmecilerin gözlemleri ya da yaşadıkları üzerinden tartışılırken dikkat çekilen bir diğer konu da eşinden boşanmış ya da eşi vefat etmiş kadınların toplumsal statüsüne dairdir. Eril algının namus kavramına dair toplumda oluşturduğu şizofrenik durum, “dul” kadınlar üzerinden de dile getirilmiştir. Kadın bedeni ve cinselliği babanın, kocanın, erkek kardeşlerin, akrabaların sahipliğindeki bir mülk konumuna indirgenmişken, kocası ölmüş ya da boşanmış kadınların toplumdaki durumu, “sahipsiz”, “kimsesiz”, “başında erkeği olmayan” şeklinde nitelendirildiğinden “dul” statüsündeki kadınların namusunu koruyacak eril bir ağ mevcut değildir. Bunun yerine, kadınlık statüsü “düşük” bu kadınların bedeni ve cinselliği herkes için “kullanılabilir”, “faydanılabilir” durumdadır. Kadının boşanmış olması ya da eşinin vefat etmiş olması, kadınlar arasında yaratılan “namuslu-namussuz” ikiliğinin merkezinde yer alır. Eril algının “namussuz” olarak tanımladığı “başında erkeği olmayan” kadınlar, erkekleri her an baştan çıkarabilir ve cinselliği rahatça yaşayabilir. Önceki bölümlerde “rahat kızlar” üzerinden yapılan namus tanımlamalarına benzer bir anlayışın bu kez boşanmış ya da eşi vefat etmiş kadınlar üzerinden geliştirildiği söylenebilir. Bir erkek görüşmeci, boşanmış ya da eşini kaybetmiş kadınların, erkekliğe sunulmuş cinsel bir meta olarak tanımlamasını gözlemlerine dayanarak eleştirir:

“...Dul kadınlara bakış açısı çok farklı. Farklı farklı erkek modelleri arasında yer aldım yani hayatım boyunca. Çok kaba kaçak belki ama ifade ediyim ben yine de. Açık kapı diye bir kavram var erkekler arasında. Mesela dul kadın diyorsun yani enteresan zaten. En başta böyle bir durum var zaten açık kapıdır onlar. Bekaretleri yok. Dolayısıyla en rahat ilişkiye girilecek potansiyel olarak bakılıyor. Abi dul mu ya, hadi tanıştır beni. Nedir, ne değildir? Şeklinde muhabbetler döncek yani iğrenç. İğrenç bir muhabbet dönüyor ortada. Sanki adam halı saha maçına gitcekmış gibi...” E6

Annesinin boşanmasından sonra erkeklerin annesine karşı davranışlarının değiştiğini vurgulayan bir kadın görüşmeci, erkeğin cinselliğini boşanmış kadınlar üzerinden daha “rahat” yaşayabileceği öngörüsüne sahip olduğunu belirtir:

“...Annem o zaman işten ayrılacağında bir üstü Anadolu üniversitesinde, müdürü işte bir ihtiyacın olursa tabi daha imalı bir şekilde bir ihtiyacın olursa işte her zaman arayabilirsin. Biliniyor çünkü annemin babamdan ayrıldığı falan...” K27

Toplumun eşini kaybeden kadınları namus bağlamında olumsuz bir yerde konumlandırmasının kadınlar üzerinde yarattığı etkiyi, bir kadın görüşmeci annesini anlatarak ortaya koyar:

“...Dul kadın olduğu için mesela toplum daha farklı bakıyor. Halbuki annemin kimseye karşı bir kötülüğü yok iyi niyetli bir kadın. Sanki basit kadıymış gibi haksız yere damgalanıyor. Mesela arkadaşları konuşmuyor. Sanki eşlerini elinden alacakmış gibi duruma karşılaşılabiliyor dul bir kadın. Halbuki öyle bir niyeti yok kadının yeniden evlenme gibi bir niyeti de yok. Mesela babamın arkadaşları selam vermiyorlarmış. Acaba eşim anlar mı falan. Bunlarla karşılaşıyor, kadın ağlıyordu hüngür hüngür. Ben niye dul kaldım?...” K29

Medeni halin, erkekler için değil kadınlar için olumsuz anlamları olduğunu belirten görüşmecilerin anlatımları dikkate alındığında, “dul” sözcüğünün yalnızca kadınları (m)imleyen cinsiyetçi bir sözcük olduğu ortadadır. Toplumsal deyişlerde “dul karı” ya da “dul karı kızı” gibi cinsiyetçi ifadelerin bir küfür gibi kullanıldığı ve kadınların medeni halleri üzerinden aşağılandığı görülür. Dul sözcüğünün yalnızca kadınlara ait düşük bir statü sözcüğü olması, aşağıda sözlerine yer verdiğim görüşmecinin anlatımında belirtilmiştir:

“...Benim babamın ikinci eşi oluyor annem. Şimdi annem önce kabul etmemiş. Bu adam dul ya demiş. Dedem de demiş ki o zaman anneme, annemin babası erkeğin dulu mu olurmuş kız demiş. Babam mesela o zaman evlenme aşamasında kendine önerilen kadınlar ya bu kız değil demiş. Allah Allah sanki kendi çok temiz de bir de kızı var ilk evlendiği eşinden. İlla kız olmalıymış bakire olmalıymış yani...” K29

Toplumdaki cinsiyetçiliği tüm açıklığı ve çarpıklığı ile gözler önüne seren bu anlatımlarda, kadının cinselliğinin ve bedeninin sürekli konuşulan bir konu olduğu da görülür. Bir erkek görüşmeci, toplumun cinsiyetçi hallerinin eşini kaybeden kadınlar üzerinden görünürlük kazandığını yaşadığı bir olayı anlatarak örneklendirir:

“...Şunu düşünüyorum mesela boşanmış bir kadının evlenmesi çok zor, sosyal ekonomik özgürlüğü yoksa. Bu ikisi yoksa boşanmış bir kadın, babası bile kabul etmiyor biliyorsun. Anadolu’da birçok örneğini görüyoruz. Kız kendi evine dönemiyor. O yüzden boşanmıyor, kalıyor. Kuma geliyor belki veya boşandı diyelim evinde saygı duymuyor, babası saygı duydu diyelim toplumsal saygı duymuyor. Ama boşanmış bir erkek görücü usulüyle bakire bir kız arayabiliyor. Gayet normal...Dul kadın toplum içerisinde çok çirkin şeyler duydum ben ya gerçekten. Dul kadın, bir hakaret olarak kullanılıyor. Kafayı yemiştin ben teyzem, benim öz teyzem değil, 32 yaşındayken eşini kaybediyor, 3 erkek çocuğuyla kalıyor, küçük çocukla. Biz bunlarla çok yakın ilişki kurduk gerçekten, öz teyzem olsa bu kadar olmaz. Ve amcamla dayım annemle ablalar, Bursa’ya taşındı sonra o kadın, onun yanına gitti. Ve benim dayım amcamın yanına gidip duydun mu dul kadının evine gitmişler.

Aşağılamak hakaret açısından söylüyor. Dul kadının evinde ne işleri va? Var mı böyle bir şey ya? Bu kadın boşanmış bile olsa sana ne? Ki eşi vefat etti ki ben bu kadını çok iyi biliyorum evlenmeyi falan bırak uzun süre yatakta yatmadı yerde yattı. Amacı şeydi hani o toprağın altında yatarken ben nasıl rahat yatakta yatarım. 32 yaşından sonra o üç çocuğa bakmak tek başına çalışmak. Ve çıkıyor biri bir densiz ki bu benim öz dayım oluyor. Sana ne? Kocasını gönderiyor... Kolay kadın, ihtiyaç giderilecek kadın olarak görülüyor tamamen dul kadınlar...”E28

Yukarıda düşüncelerini ifade eden görüşmeci (E28), boşanmış ya da eşini kaybetmiş kadınlara karşı uygulanan toplumsal baskıları eleştirirken bir yandan da kadının ölen eşinin arkasından gösterdiği “vefakar” davranışlarını olumlayarak kadının hala “sadık” olmasının kadının “dul” bir kadın olarak aşağılanmasının önünde engel olmasını savunur. Görüşmecinin bu sözlerinden, boşandıktan ya da eşini kaybettikten sonra kadının evlilik düşünmesini ya da cinselliğini yaşamasını olumsuzladığı çıkarılabilir. Kadın cinselliğinden feragat ettiği ya da evlenmediği ölçüde hala “namuslu” sayılabilmekte ve toplumun “saygın” kadın sıfatını taşıyabilmektedir.

Kadının evli olduğu erkek aracılığıyla toplumsal konum elde edebildiği; ahlakının, namusunun medeni hali üzerinden de sorgulandığı cinsiyetçi düzende eşini kaybeden ya da boşanan kadının hareketlerine artık daha fazla “dikkat” etmesi bir “gerekliklik” halini almaktadır. Babasının vefat etmesinin üzerinden annesinin hareketlerine daha fazla “dikkat” eder hale geldiğini belirten bir kadın görüşmeci annesinin durumunu şu sözlerle açıklamaktadır:

“...Annem mesela koyun gütmeye gidiyor dağa. Annemin sürekli arayıp yakındığı şey babam şubatta vefat etti işte annem benim başımda bir erkek yok diyor işte burada benim yanımdan bir erkek bile geçse burada insanlar neler der kim bilir diyor ki derler yani. Hani o erkek şöyle geçip de gitse diyor annem herkes diyor annem adımlı başka bir şeye çıkarır. Kadının kocası öldü dağda kendine şunu buldu şunu yaptı. Annem köyden taşınmak istiyor mesela yakın komşularımızla husumetimiz var. Yarın bir gün diyor babamın çok arkadaşı vardı eve gelirler giderler kardeşimin arkadaşları var falan Allah razı olsun hepsi yardımcı olmak için gelirler. O karşıdaki kadın tutup bana dese ki diyor Elif erkek aldı eve dese ben bunun lekesini taşıyamam diyor. Ben diyor artık dağda koyun gütmek istemiyorum diyor. Bu kadının kocası yok dağda tek başına ne işi var mantığı var mesela annemde...” K30

Toplumun “kadınlık” ve “erkeklik” bağlamında bireylere yüklediği cinsiyete dayalı sorumluluklar, bireylerin hareketlerini dayatılmış cinsiyet rollerine göre belirlemelerine neden olur. Ailesinden, akrabalarından, çevresinden “kadınlık”ına ya da “erkeklik”ine dair “olumsuz” bir söz duymamak için bireylerin ahlak, namus kavramları temelinde öznellikler inşa ettiği görülür. Dışarıdan bir baskıyla oluşturulan cinsiyet halleri, toplumsallaşma ile birlikte artık bireyin benimsediği, içselleştirdiği bir duruma dönüşür. Toplumun istekleri ve beklentileri ile bireylerin istek ve beklentileri arasındaki sınırın doayısıyla kimi zaman

muğlaklaştığı görülür. Bu bölümü izleyen “iktidarı sürekli kılma aracı olarak namus” başlığında, bireyin kendi hakikatini toplumsal normları içselleştirerek oluşturmasında “namus” kavramının kadın bedeninde, cinselliğinde ve kimliğinde yarattığı etkileri tartışılacaktır.

3.7.İktidarı Sürekli Kılma Aracı Olarak Namus

Bireyin toplumsal normları içselleştirerek kendi hakikatini oluşturmasında devlet, aile, akraba ve komşulardan oluşan kurumsal, ailesel ve çevresel baskı unsurlarının etkisi göz ardı edilemez. Ataerkil sistem, kadın ve erkeğe farklı biçimlerde cinsiyetlerine “uygun” cinsiyet kimlikleri oluşturmaları için yukarıda sayılan unsurlar aracılığıyla baskı yapar. Sosyalleşme süreciyle gelişen bu dönemde birey, toplumsal normlara uyum sağlamaya çabalar ve toplumdan dışlanmamak adına toplumsal normları bireyselleştirerek kendine uygun bir namus anlayışı oluşturur. Toplumsal normlarla bireysel algılar arasındaki çizginin giderek belirsizleşmesi sonucunda birey, dıştan gelen baskıları kendi bireyselliğinde meşrulaştırmaya ve rasyonelleştirmeye başlar. Aradaki çizginin giderek muğlaklaşmasıyla beraber kadın ya da erkek, mücadele verecek bir alan bulamayarak ataerkinin dayattığı “sorumluluklar”ı ve “görevler”i yerine getirmeye çabalar. Bu bölümde, görüşmecilerin kendilerini namus ve cinselliğe dayanan ataerkil kurullarla kontrol etmelerini ne şekillerde meşrulaştırdıkları tartışılacaktır. Cinslerin, namus, cinsellik ve ahlak konularında kendilerini birilerine karşı “sorumlu” hissederek, yaptığı hareketleri ailesini ve çevresindekileri düşünerek denetlemesi bu başlıkta görüşmeciler tarafından ifade edilmiştir. Namus kavramını muhafaza etmek için geliştirilen fiziksel şiddetten farklı, baskı ve iktidar ağlarıyla örülü yeni yöntemler, namus kavramının dönüşümüne işaret eden özellikler barındırır. Salt fiziksel bir baskı ya da şiddet mekanizmasıyla değil, cinslerin özellikle kadınların kendi otokontrol mekanizmalarını ortaya çıkarmaları amacıyla, namusun dıştan gelen bir dayatma değil, bireylerin kendilerine uyguladıkları bir denetim biçimi olduğu Foucault’un biyo-iktidar, panoptikon kavramlarına başvurularak, görüşmecilerin anlatıları temelinde tartışılacaktır. Kendi “namus”unu “kendi içinden gelen ahlak” yardımıyla yaratmayı amaçlayan namusun yeni kontrol mekanizmalarında “rıza” kavramının önemine vurgu yapan Tahincioğlu’nun (2011, s.118-119) çalışmasını destekleyecek biçimde, bu tez çalışmasında ortaya çıkan verilerde de namusun bedenden öte bir yere, akla yaslanması; cinsel ahlakın rasyonelleştirilerek eğitim ve akıl yoluyla kazanılması gerektiği savunulmuştur. “Güven”, “güvence”, “bilinçli olmak”, “ne yaptığından emin olmak”, “yakışanı yapmak”, “kendini bilmek” gibi sözcükler etrafında

örülen namus anlatıları, birey kadının “aileye karşı sorumluluk bilinci”yle hareket etmesine neden olmuş görünmektedir. Kendini denetlemek etrafında örülen anlatıların temelinde kadının giyim- kuşam meselesi olduğu düşünüldüğünden, tartışmalara görüşmecilerin kadının giyiniş tarzı ve kıyafetlerine nasıl baktığı sorgulanarak başlanmıştır.

Bir erkek görüşmeci, kız kardeşinin mini etek giyemeyeceğini belirtmesinin ardından bunun nedenine dair verdiği yanıtta, kadının nasıl giyineceğinin belirlenmesinde, aile(baba) ye verilen değer bağlamında bir açıklama getirmiştir. Kadının “saygı”, “değer vermek” kavramlarıyla baskıyı ve kontrolü içselleştirmesi, cinsiyetçi önyargıların bireyin zihnine ve bedenine sinsice işlenmesini kolaylaştırmaktadır:

“...Kendine yakıştıramaz. Bazen pantolon giyiyor, babam eve gelince kaçıyor, niye babam gelmiş utanıyorum. Hani vücut şeylerim görünüyor, biraz şeydir hani babasına verdiği değerdir, saygıdır. Görünmek istemez o şekilde...” E5

Başka bir erkek görüşmeci, kız kardeşleri ve onların giyiniş tarzıyla ilgili yaptığı açıklamalarda, yukarıdaki anlatıyla örtüşecek şekilde onların ne giydiğine “karışmadığını”, kızkardeşlerinin kendilerine “yakıştırdıklarını” giydiklerini söyleyerek kızkardeşleri üzerinde baskı kurmadığını vurgular:

“...Hayır, hiç karışmıyorum. Çünkü onlar kendilerine yakıştırdıklarını giyerler. Eğer kendilerine yakıştırmıyorsa giyebilirler, sıkıntı değil yani benim için...” E10

Kendine yakışanı giymek ifadesinde, bir kadına neyin yakışıp neyin yakışmayacağını sınırlarının çizildiği görülür. Kadının kendine yakışmayan eylemleri, ataerki sistemde cinsiyetçi ahlak kuralları temelinde anlam kazanır. Kadının kendine yakışmayacağını düşündüğü hareketleri, tutum ve davranışları toplumsal anlamda şekillenerek, toplumdaki “namuslu” kadın- “namussuz” kadın ikiliği bireyin kendi zihninde yeniden üretilir. Bir kadın görüşmeci, namusluluk bağlamındaki ayrımların kadına dayatıldığını “...Kadın bunu nasıl kabul edebiliyor, bu nasıl dayatma? Çok büyük çok şiddetli bir dayatma var ki kadın bunu kabul etti. O zaman daha korkunç bir boyutta...K27” sözleriyle belirterek, kadının sisteme “gönüllü” itaatini ataerki eleştirisiyle açıklamaktadır:

“...İnsan bir şekilde değer görmek ister. Toplum da kadına bu şekilde değer veriyorsa o da buna uyuyor...” K27

Bir başka kadın görüşmeci namus bağlamında kadın olmasına dayatılan cinsiyetçi düşünceleri içselleştirme sürecini, yukarıdaki görüşmeciyi de destekleyecek biçimde anlatır:

“...Erkeklerle iç içe olduğunuz zaman, milletin iğneleyici bakışları, o kötüyeyici bakışlar bile insanı direk baskı altına alabilir. İnsanın gururunu onurunu kırabiliyor. İnsanların o bakışlarına maruz kala kala ben kendimi kötü hissetmeye başladım. Ben uygun olmayan bir davranış mı yapıyorum sorusunu sormaya başladım kendime...” K23

Cinsiyete dayalı ayrımcılığın, kişisel özgürlüklerin en temel ihlallerinden birini, bireylerin “gönüllü” katılımı ile gerçekleştirdiğini belirten Bora’ya göre, “elalem ne der” le başlayan denetim, “kadın gibi kadın” olunduğunda aşkın ve mutluluğun elde edilebileceğine ilişkin vaatlerle devam eder.

Kadınların gözetleme ve denetim altında yaşadığı ataerkil sistemde, namusa dayalı keyfi sınırlandırmaların kadınların kıyafetlerini de etkilediği söylenebilir. Kadınların cinsel ahlakını belirlemeyi amaçlayan namus kavramının, kadının kıyafetlerini denetlemek yoluyla, fiziksel baskıdan öte, rıza ve ikna etmeye dayalı “sinsi” ve daha görünmez yöntemlerle muhafaza edildiği söylenebilir. Bir erkek görüşmeci, ailesinin kız kardeşinin başörtüsü takması ile ilgili tutumundan bahsederken, kadının namus kavramını içselleştirme yönteminde ailesinin rıza ve iknaya dayalı bir yöntem benimsediğini ortaya koymaktadır:

“...Kardeşime karşı bir güdümlenme oldu yani bizde. Başını ört, daha güzel olur falan filan. Ama o istediği zaman örttü. Lise sona doğru falan örttü...” E2

Aile, başını örtmenin “daha güzel” bir eylemliliğe işaret edeceğini belirterek, bunu gerçekleştirmemenin “daha az güzel” bir duruma işaret edeceğinin de altını çizer. Kadının kendine yakışanı yapması, giymesi, ya da “daha güzel” olacağı ifade edilen eylemlilikleri ve tutumları benimsemesinin özünde, Foucault’un (1998) belirttiği iktidar değişimin özellikleri görünür. İktidarın uygulanmasında, fiziksel şiddetin artık gerekmediği, ruhun fiziksel bir acı gerektirmeden, tatlı tatlı şekillenmesiyle cendere altına alınması namusun yeni muhafaza biçimlerinde vurgulanmaktadır. Foucault’un (2005, s.63) belirttiği bu iktidar biçimi, *bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder*. Sistemin hakikati, bireyi zamanla bunun kendi hakikati olduğuna inandırmaktadır. Rızaya ve iknaya dayalı bu ilişkinin özünde müdahale, gözetleme ve toplumsal cezalandırma vardır.

Kadının “kendine yakışanı yapması” olarak yukarıda erkek görüşmeciler tarafından ifade edilen namusun bu tanımının, bir başka erkek görüşmeci tarafından “kendini bilmek” olarak tarif edildiği görülür:

“...Kendini bilen insan için çok da önemli bir konu değil. Namus diye bilinen bir değer var ya hani o değer kriterleri içerisinde olmak. Korunması gereken bir değer olduğundan bahsedilir o namusun. O konulara dikkat ederek yaşamak hani. Sonuçta iyi bir insanı olmayı düşünüyorsan bunlara dikkat etmen gerektiği söylenir ama bilmiyorum yani bayan olmadığım için zor bir konu benim için...” E12

Namusu, kadınların dikkat etmesi gereken bir konu olarak tanımlayan görüşmecinin (E12) cinsiyetçi açıklamalarının içinde, namusun kendini bilen kadınlar için bir “sorun”

olamayacağı vurgulanır. Kendini bilmenin tarihsel olarak konumlandırılmış ve toplumsal olarak kurgulanmış olduğu savı (Ramazanoğlu ve Holland, 2002, s.74) göz önüne alındığında, toplumsal bir özne olma hali ile bireysel öznellik halinin birbiri içine geçtiği düşünülebilir. Bir kadın görüşmeci (K13), çevrenin baskısı ve kendi iradesi arasındaki ayrımı belirgin biçimde ifade etmesine karşın, toplumsal baskının etkisi altında hareket ettiğini de belirtme ihtiyacı duymuştur. Benzer bir deneyime sahip başka bir kadın görüşmeci, kendi iradesini ortaya koyamamasını şu şekilde açıklamıştır:

“...Mesela özgür düşünce diyoruz da olmuyor o yani. Çünkü toplum baskısı seni sindirebiliyor çoğu zaman sessiz kalman gerekebiliyor. Mesela küçük bir yerde yaşadığım için diyorum ya hani. Ordaki direk yapılan şey mesela açık giyinemezsin. Bir kahvenin önünden geçemezsin. Gelinlik giydiğinde mesela o kırmızı kurdeleyi takmalısın. Yüksek sesle gülemezsin. Mesela bir ilişki yaşayınca bunu ailesinden, arkadaşlarından gizleyenler oluyor sanki bu günahmış, suçmuş gibi. Mesela gece dışarı çıkamazsın büyük bir sorun. Erkek olduğunda sorun değil ama kız olduğunda kadın olduğunda sorun...” K7

Toplumda kadının cinsiyetinden kaynaklı yaşadığı ortak kadınlık durumlarından bahseden görüşmeci (K7), bu baskının kendi bireyselliğine nasıl yansıtıldığının örneğini başından geçen bir olayla anlatmıştır:

“...Bağnazlık derecesinde değil ama yeri geldiğinde ben de topluma göre düşünüyorum. Çok açık giyinmem bunu zaten kendim de istemiyorum da belki toplum böyle istediği için hiç denemediğim için böyle istiyorum bilmiyorum. Açık giyinmiyorum mesela arkadaşım açık giydiğimde fotoğraf çektiğinde istemsiz onun omzunu falan kapattım. Öyle kendimde de bir gariplik olduğunu hissettim geçen. O konularda açık değilim demek ki öyle düşünüyorum...” K7

Kadın olmanın saygınlığına, değerine “zarar” vereceği düşünülen, ahlakının sorgulanmasına neden olacağı varsayılan düşünceler, toplumun hakikat olarak kabul edip, bireyleri biat etmek zorunda bıraktığı ahlaki, bilimsel, hukuki ve siyasi değerlerdir. Foucault’un (2005, s.14-15) “hakikatler oyunu” olarak adlandırdığı bu sistemler bütününde, bireyler bir süre sonra bu deneyimlerin öznesi olmayı kabullenir hale gelirler. Kadın görüşmecilerin bir kısmı, toplumsal dayatmaların farkında olduklarını fakat bunu değiştiremediklerini hatta kimi konularda toplumsal normları içselleştirdiklerini belirtmişlerdir. Etrafında kendi gibi davranmayan ya da giyinmeyen kadınlara “bir şey” demediğini belirten bir kadın görüşmeci (K15), “aşırı” mini kıyafetler giyemeyeceğini şu sözleriyle açıklar:

“...Mesela ben aşırı mini şort falan giyemem. Burada baktığımda giyen bir kişiye de bir şey diyemem. Ben giyemiyorum neden acaba diye düşündüğümde bu ileriki şeylerden geliyor işte bana bu yargı yüklenmiş gibi. Beni de rahatsız ediyor aslında o kadar empoze edilmiş ki beni de rahatsız ediyor artık o kadar kısa giydiğimde. Bence bu toplumsal yargılardan kaynaklanıyor...” K15

Görüşmecinin (K15) kıyafetler üzerinden sorunsallaştırdığı namus kavramı, bir başka kadın görüşmecinin namus tanımlamasında daha genel bir çerçeveye yerleştirilir ve kadının bu toplumsal algıyı içselleştirmesi sürecine bir nedensellik durumu eklenir:

“...Namus deyince aklıma çok şey geliyor bir kere benim düşüncelerim ve toplumda ben daha doğmadan önce var olan ve benim doğmamla aslında bilinçaltına itilen şeyler geliyor...” K13

Kadının var oluşu ve cinsiyetine uygun bir toplumsal cinsiyet kimliği edinmesi namus kavramının benimsenmesinden ve uygulanmasından ayrı düşünülemez. Kadının kadın olmayıp kadın olduğu ataerkil sistemde, namus kavramı da bireyin doğması ile ona öğretilmeye başlanır. Kıyafetlerin “namus”luluk ölçütleri temelinde denetime tabi tutulması, kadınların yaşamları boyunca bazen dolaylı bazen de dolaysız yollarla öğrendiği namus kavramıyla ilgilidir. Görüşmecileri kıyafetlerinin uzunluğuna, rengine ve şekline dikkat etmelerinin nedeni, kıyafetlerinin cinselliği çağrıştıracak özelliklerden arındırılması olabilmektedir:

“...Yeri geliyor, giydiğiniz eteğin boyundan giydiğiniz ayakkabının rengine taktığınız küpenin şekline kadar kontrol ediyorsunuz. Ben turuncu bir etek ya da parlak renkte bir şey giymemeye dikkat ediyorum. Sonuçta bir erkek yanlış anlıyor oturduğumuz yerde...” K17

Namus ekseninde örülen deneyimlerde, içten gelen bir dayatma ile kadınların kıyafetlerinden başlayarak hareketlerini kontrol ettikleri ortaya çıkmıştır. Kadın görüşmeciler ailelerinin baskı yapmadıklarını ifade etmelerine karşın; söylemleriyle ailelerine hissettikleri sorumluluğun ve öğrendikleri özdenetimin etkisinde olduklarını ifade etmektedirler:

“...Şimdi benim ailem bir şey demiyor ama ister istemez düşünüyorum sonuçta babama laf gelir diye. Onlar tuhaf bakıyor yani o bakışları hissediyorsunuz zaten. Yaşlılar olur işte şey der böyle giyinme hani niye böyle giyiniyorsun? Sen zaten ister istemez dikkat ediyorsun bir yandan da...” K9

“...Benim babam çok rahat giyinmemi zaten istemez ben de çok sevmem de. Hani giysem de burda giyerim ama orda giymem. Yani babama bir şey derler diye değil, kendim rahatsız olurum. Sürekli böyle önünden geçtiğin her erkeğin senin bir tarafına bakması güzel bir şey değil. Burda normal giyiyorum orda ne giyiyorsam burda da onu giyiyorum. Burda açık saçık giyiniyim orda farklı giyiniyim şeyi ihanet ediyormuş hissi veriyor insana...” K26

Ailesinin yaşadığı kentle, üniversite okuduğu kentte giydiği kıyafetlerin tutarlı olması gerektiğini belirten kadın görüşmecilerden birisi (K26), bu durumun aksini, ailesine ihanet etmek temelinde olumsuzlamaktadır. Benzer düşünce, benzer gerekçelerle başka bir kadın görüşmeci tarafından savunulmuştur:

“...Ben hani etrafı değil de aileden gizli bir şey yapılmaması gerektiğini düşünüyorum. Ben burada mini şort giyiyorsam ailem beni burada bunu giydiğimi biliyor. Ben Ankara da bunu belli yerlerde giyebilirim. Sincan da giyemem mesela rahatsız olurum. Etrafta bir sürü kişinin laf etmesinden rahatsız olurum ama ailenin haberi olması gerektiğini düşünüyorum. Etraf değil de ailenin haberinin olması hem benim için benim iç huzurum için

daha önemli. Aileden habersiz bir şey yapmaktansa ne bileyim. Sadece kendin yapıyorsun ailenin haberi yok. Aile önemli...”K24

Kadının kıyafetleri üzerinden geliştirilen namusun korunmasına yönelik girişimler, aile tarafından “kötü örnek”ler üzerinden de devam ettirilmektedir. Bir kadın görüşmeci (K26), aile eliyle uygulanan bu girişimlerin namus kavramının değişen yapısından kaynaklandığını belirtmiştir. Eril iktidarın namus temelinde değişen yapısını görüşmeci (K26), “...*Geçmişteki namus kavramı töreydi. Bunu yaptın şununla bakiştın eli eline değdi öldür buydu bence geçmişteki namus kavramı. Şimdiki biraz sözle baskıya dayalı nasıl diyim bilek gücü değil...*” sözleriyle açıklamıştır. Görüşmecinin sözleri, Foucault’un iktidar kavramı bağlamında düşünülecek olursa, iktidarın değişimindeki nedenin itaatkar bireyler yaratmaktan kaynaklandığı söylenebilir (Akal, 1994, s.16). Aileler, çevrelerindeki kadınların uygun “kadınlık” durumunun dışında yaptıkları eylemleri kınayarak, kendi kızları üzerinde bu örneklere dayanarak baskı kurabilmektedir. Bu baskıyı deneyimlediklerini belirten iki kadın görüşmeci, bunun “kendini tanıyan biri” için çok da sorunlu olmayacağını altını çizmektedir:

“...Daha dün mesela bir kız kaçırma olayı olmuş. Bizim oralar küçük yerler. Kız çok iyi bir ailenin kızı değerleri olan bir kız. Hiç beklenmeyecek bir davranış ondan. Annem bunun üzerine, kızım dikkat et, kızım işte herkesle konuşma görüşme. Bizim değerlerimizi biliyorsun mesela babanın abilerinin başını egecek bir şeyler yapma. Hani dikkat et kendine biz o kızdan böyle bir şey beklemiyorduk ama böyle bir şey oldu. Yarın öbür gün aynısı bizim başımıza da gelmesin... Anne ben kendi davranışlarımla ne yapmak istediğimi gayet iyi biliyorum. Sonuçta insan mesela kendine yakıştırana yapar. Ben zaten kendime yakışanı yapıyorum. Onların uygun olmayan davranış dedikleri şey benim kendimde yok, yapımda yok. Annem çevrene arkadaşlarına dikkat et dedi yani benim kendi değerlerimden dolayı değil...” K23

“...Benim üzerimde baskı şöyle mesela bizim bir akraba vardı bir çocukla kaçtı öncesinde de bir sürü herkes bahsediyordu. Şöyle böyle şurda görülmüş burda görülmüş diye. O kaçınca işte bak böyle böyle yaptı babası mesela hiç gelmiyor artık yurt dışında çalışıyordu hiç gelmiyor eve, taşındılar falan. İnsan ailesine bakıyor falan hazmedemiyorlar. Etrafındakiler onlara acıyıp bakıyorlar sonra kızı kötülüyorlar. Hem o kız orda yaşayamaz hem ailesi. Annem mesela bak ailesi ne hale geldi gibi sözler de üzerimde baskı yaratıyor. Sen böyle yaparsan biz daha beter oluruz... Babam hep der bizim namusumuz önemlidir kirletmeyin falan kötü şeyler yapmayın şunu bunu yapmayın gelenek ve göreneklere bağlar. O da örnek verir, yok şunun kızı şöyle yaptı da ne hale geldiler kimsenin yüzüne bakamıyorlar. Siz de yapmayın. Onlardaki namus algısı bu...”K26

Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi kadının bedeni, cinselliği ve kadın kimliği üzerinden geliştirilen cinsiyetçi namus algısı ile kadının etrafında baba ya erkek kardeşlerin değerinin artması ya da azalması söz konusu edilir. Kadının erkeklerin “yüzünü kara çıkarmama” düşüncesi ile zaten kendilerine yakıştırmadıkları eylemleri yapmadıkları, kadın görüşmeciler tarafından ifade edilmektedir. Sorumluluk bilinciyle geliştirilen davranışların temelinde yer alan diğer konu da güven meselesidir. Erkek kardeşi olmadığı için çevresinden

“özgür” hareket ettiğine dair eleştiriler aldığını belirten bir kadın görüşmeci, çevreden gelen baskıları önemsemediğini, zaten “ailesine göre davranmayı bildiğini” ifade etmektedir:

“...Bizim erkek kardeşimiz olmadığı için babam da bizi öyle çok sıkmadığı için bunu ona bağlıyorlar yani bizim erkek kardeşimiz olmadığı için biz istediğimiz gibi, kafamıza göre hareket edebiliyoruz. Halbuki onunla alakası yok. Babam bize zaten o güvenceyi vermiş. Biz de kendi ailemize göre davranmasını biliyoruz. Bu cahilce bir görüş. Annem babam da biliyor pek tınlamıyor zaten. Böyle düşünenler var yani...” K24

“Aileye göre davranmak” ifadesi, kendine yakışanı yapmak ifadesi ile benzerlik taşımaktadır. İkinci ifadede her ne kadar bireyin özneliği önemseniyor gibi görünse de, toplumun “ahlaki değerleri”ni benimseyen aile ile kişinin kendine oluşturduğu “ahlaki değerleri”, temelde aynı örüntülere sahiptir. Kadın ve ailesi arasındaki “güven” olgusuna dayalı ilişkilerinin özünde yine kadının cinselliğini ve bedenini, ailesinin değerlerine karşı gelecek şekilde ortaya çıkarmaması yer almaktadır. Kendi aldığı kararlarla hayatını yaşadığını belirten bir kadın görüşmeci, bu sözlerinin ardından ailesinin bu kararları almasındaki rolüne vurgu yapmaktadır:

“...Kendi hayatımda bu kısıtlamaları yaşamıyorum. Kendi kararlarımı kendim verebilirim. Çünkü Ailem beni böyle yetiştirdi. Ailem beni hiçbir konuda kısıtlamadı. Tabi ki ne yapmam gerektiğini nasıl yapmam gerektiğini öğretti ama bir kısıtlamam yok o konuda. O konuda çok rahatım. Anne babam bilinçli insanlar. Belki de o yüzden onların sayesinde böyle düşünebiliyorum. Onlar olmasaydı belki böyle düşünemeyecektim. Rahatım genel olarak. Çünkü nasıl yaşamam gerektiğini biliyorum ve kimseden bu konuda icazet almamam gerektiğini biliyorum...” K1

Yaşamın bir kadın olarak “nasıl” yaşanacağına dair toplumdaki mevcut ataerkil öngörüler, aile aracılığıyla kadına öğretilir. Nasıl yaşaması gerektiğini söylediğini söyleyen görüşmecinin (K1) anlattıklarından, kadın olmanın belli bir yaşanma biçimi olduğu yargısına varılabilir

Toplum kadın ve erkek cinsiyeti arasında farklı alanlara bölen ve bu alanlar içinde heteroseksist ahlaki değerleri her gün yeniden üreten ve bireylere öğreten ataerkil sistem içinde, cinsiyetlere “uygun” kadınlık ve erkeklik hallerinin olduğu görüşmeciler tarafından vurgulanmaktadır. Erkek bir görüşmeciye erkek olmanın herhangi bir zorluğunun olup olmadığı sorulduğunda, namus temelinde anlamlandırdığı ve açıklamaya çalıştığı cinsiyet rollerinin tartışmasız bir doğasının olduğu ve bunun kabul edildiği görülmektedir:

“...Toplum olarak bize verilen bir cinsiyet var. Erkek için mesela bize atfedilen bir rol var. O rol doğrultusunda hareket etmeye çalışıyoruz. Onun rolünün dışına çıktığınız zaman toplum tarafından tuhaf karşılanıyoruz, dışlanıyoruz mesela. Bu yüzden o rollerin dışına çıkmamak gerekir... Ben yapmaya çalışıyorum bu rolleri. Öyle doğup büyüdüğüm için çocukluktan beri sen onunla büyüdüğün için sen onu fark etmiyorsun artık. Çok bir şey ifade etmiyor artık onun hayatında. İsteyip istemeyerek yapma gibi bir durum yok artık...” E19

Kadınlığın ve erkekliğin bu kadar belirgin olarak kavramsallaştırıldığı durumlarda, cinsiyet halleri arasında bir sınır olması gerektiği kadını ve erkeği ayrı ayrı biçimlerde etkilese de,

“kadınlık” deneyiminin özünün özgürlükçü ve bireysel öznelliğe dayanmaması gerektiği ataerkinin aile kurumu aracılığıyla yinelenir. Bir kadın görüşmeci kadın ve erkek arasındaki sınırı, ailesi aracılığıyla meşrulaştırırken, toplumun namus kavramını yeniden üretmektedir:

“...Kadın erkek ilişkilerinde kesinlikle bir sınır olması gerekiyor. Ve o sınır kesinlikle geçilmemesi gerekiyor. O sınır ne diye sorarsanız, benim kendi ailem mesela, ben karşı cinsle uygunsuz görüldüğüm an, onlar için namussuzluk olarak algılanıyorsa benim o sınırı geçmemem gerekiyor. O yüzden benim için bu yani. Yaşadığım kültürün bana dayattığı o sınırı geçmemek yani...” K23

Sınır sözcüğü, kadınların deneyimlerini ve gözlemlediklerini anlatmada sıkça kullandıkları sözcüklerden biri olarak karşımıza çıkar. Kadının kendini, bedenini ve cinselliğini “kontrol” etmesi ekseninde geliştirilen ailevi öğretiler, kadının namus kavramını kendi bireyselliğinde yeniden tanımlama sürecinde büyük önem taşır.

“...Orada da ailem beni sıkmadı. Ne istiyorsam onu yapabiliyordum. Ama belli bir sınırimız vardı. Her istediğimizi yapıyorduk ama sınırlarımız da vardı. Ona göre hareket ediyorduk. Mesela eve çok geç kalmamaya aynı şeyi mesela ben burada da gösteriyorum yani... Babam erkek arkadaşıyla tanıştığında daha çok kendimi kontrol etmem gerektiğini söyledi. Gece falan dışarı çıktığımda çok fazla geç kalmamamı söylemişti ama öyle büyük sınırlar getirmemişti bana. Erkek arkadaşına fazla bağlanmamam gerektiğini söylemişti. Ayrıldığımda benim üzüleceğimi söylemişti. Öbür türlü belki onu da kastetmiş olabilir. O konuda konuşmadı ama o konuyu da kastetmiş olabilir yani...” K24

Görüşmecinin (K24) babasıyla yaptığı konuşmalara benzer konuşmaların başka kadın görüşmeciler tarafından aileleri, erkek kardeşleri ya da anneleriyle de yapıldığı ifade edilmiştir. Babanın, annenin ya da erkek kardeşinin kadına “öğüt vermesi” ya da “uyarması” şeklinde tezahür eden bu konuşmalarda cinsellik, kimi zaman üstü örtülü kimi zaman da doğrudan konuşulan konu olmuştur. Kadının kendini kontrol etmesi, ya da ilişkilerinde bir sınır koyması cinsellik üzerinden geliştirilen namusa dayalı cinsiyetçi öngörülerle meşrulaştırılmıştır:

“...Annemle konuşuruz mesela. Sonuçta senin kız olman ayrı bir duygu diye bana şey yaptı. Hayatında çok önemli bir insanla yaşaman gereken bir şey. Annem bana bu şekilde öğretti. Onun için gerekeni yap dedi, ona göre davran. Benim için de o tarz duyguların aceleye gelmemesinden yanayım. Cinsellik güdüsü ayrı bir şey. Cinsellik duygusu engellenemeyen bir şey ama engellenebiliyor gibi. Toplum etkili değil benim için böyle düşünmemde. Kendim olarak...”K8

Üniversite okuduğu kentten başka bir kentte erkek arkadaşı olan bir kadın görüşmeci, bu durumun annesi ve erkek kardeşi tarafından bilindiğini ve annesiyle konuşmalarında görüşmecinin ilişkisi üzerinden hem erkek kardeşinin hem de annesinin “güven” kavramına dayalı olarak kendisini uyardıklarını ifade etmiştir:

“...Annemle sürekli bir mesaj göndermeler başımı öne eğdirmesin o orda okuyor, namussuz bir şey yapmasın onu yapmasın bunu yapmasın annem daha rahat bir kadındır hani kırsalda da yetişmiş olsa. Şu an mesela erkek

arkadaşım olduğunu biliyor, Mersin'de okuyan bir erkek arkadaşım var, buraya gelip gittiğini biliyor, ama hala bunu ima ediyor. Biz sana güveniyoruz yanlış bir şey yapmıcağını bilmiyoruz. Bu öyle bir sorumluluk ki hani sen namusuna sahip çıkıcağın ona mukayet olucaksın. Sürekli öyle. Erkek kardeşim var o erkek arkadaşımı biliyor o orda okumuyor muydu, yok burada okumuyor dedim. Ohh dedi hani burada olursa o potansiyel bir tehlike. Bizde ateşle barut yan yana durmaz gibi bir şey var. K30

Aileleriyle erkek arkadaşları ve ilişkileri üzerine konuştuklarını belirten kadın görüşmecilerin dile getirdiği ortak konu çoğu zaman cinsellik olmaktadır. Bir kadın görüşmeci (K27), ailesiyle erkek arkadaşında kalıp kalmadığı gibi konuları konuşmadığını fakat bu meseleler tartışılmasa ya da sorgulanmasa da, cinsellik temasının ailelerin kafasını kurcalayan en “sıkıntılı” mesele olduğunu belirtmektedir.

Ailelerin kadın cinselliğine ve “cinsel saf”lığına dair düşünceleri, kadın görüşmecilerin ailelerine karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmelerini ve “güven” kavramı temelinde ilişkiler kurmalarını gerektirmiştir. Bu meseleye ilişkin kadın görüşmecilerin anlattıkları, “sorumluluk”, “güvence”, “dikkat etmek”, “önem vermek”, “izin almak” sözcükleri etrafında şekillenmiştir. Üç kadın görüşmecinin paylaştığında da kendi düşünceleri ile ailesinin düşüncelerine karşı gösterdikleri saygı arasında yaşadıkları ikilemin izleri vardır:

“...Mesela benim aileme karşı benim bir sorumluluğum var. Namusumun da ailem için bir önemi olduğunu biliyorum. Namusuma demek ki sahip çıkmam gerekiyor diye düşünüyorum. Namusuma sahip çıkmayınca onları kıracak bir şey yapmışım gibi oluyor. Biliyorlar mesela erkek arkadaşında kaldığımı, onun evine gittiğimi. Annem biliyor. Bana güveniyor demek ki. O güveni verdikten sonra zaten sen belli şeylere dikkat etmek zorunda kalıyorsun. Ben dışarı çıkarım. Babam dörtte beşte beni alır mesela. Erkek arkadaşımı da bilir, tanışır. Ama o konunun öyle olması gerektiğini vurgularlar hep. Namusuna dikkat et. Babam böyle bir şekilde yapmaz annem. Babamın böyle düşündüğünü biliyorum ama... İnsan her ne kadar kendi yaptığından kendi sorumlu olsa bile, o konuda bazı şeylere bağımlı olmak zorunda kalıyor...” K8

“...Bu noktada herhalde kendimle çok çelişirim. Benim için çok önemli değil. Buna dikkat ediyor musunuz? Evet dikkat ediyorum. İnsanların ne yaşadığı beni çok ilgilendirmiyor. Kendi çevremde gördüm. Her insan için bu böyledir. Yaptığı her sorumluluğu, eylemi karşılığını taşıyabilecekse insan istediği her şeyi yapabilir karşı tarafa zarar vermediği ölçüde. İffet ve bekaret kavramlarına da iki kişinin arasında gerçekleştirilebilecek bir olgu olarak bakıyorum. İki taraf da bunu istedikten sonra beni çok ilgilendiren ya da bağlayan bir şey değil. Düşünülmesi gereken şey bu değil yani. İnsanlar birlikte bir şeyler yaşıyorsa bu sadece cinsellikten ya da bekareten meydana gelmiyor. Hani bana sorarsanız ben bu tarz şeyleri kendim açımdan dikkat ediyorum. Neden? Muhtemelen bu mekanizmayla büyüdüğümüz için. Kadın dediğin şöyle olur, kadın dediğin dikkat eder bu kavramla doğup büyüdüğümüz için. İleride çocuk sahibi olsam ben bu şekilde büyütür müyüm bilmiyorum açıkçası. Kendinizin büyütülmüş olduğu ile düşünceleriniz arasında ikilik yaşıyorsunuz şu an. Benim için önemli değil, çevremde isterse milyon tane arkadaşım yaşamış olabilir. Ama kendime geldiği zaman biraz daha dikkat ediyorum. Biraz da özel olmasını istediğim için olabilir... Büyütüldüğüm mekanizmaya karşı bir sorumluluk hissediyorum. O insanlar buna çok önem veriyorlar. Bu kadar önem veriyorlar. Onların benim üzerimde o kadar

emekleri var. Onların o kadar önem verdiği şeyi, benim için önemsiz ama ben bu kadar kolay yıkmayayım diye bir sorumluluk hissi taşıyorsunuz kesinlikle...” K11

Aileye karşı geliştirilen sorumluluk bilinci, kadının ailesi ile güven ilişkisine dayalı bir ilişki ağı örmesinin sonucunda ortaya çıkar. Bir kadın görüşmeci, bu ağın nasıl oluşturulduğuna dair deneyimlerini aşağıdaki şekilde paylaşmıştır:

“...Dışarı çıkamazsın bu saatte arkadaşınla çıkamazsın dediğinde ki ben şunu düşünüyorum insanların birbirine güvenmesi gerekiyor. Ben de onlara bunu anlatıyorum. Siz bana güveniyorsanız ben bu saatte dışarı çıkabilirim. Dışarı çıktığımda da bir sorun olmadığını, bunu bir defa yaşadığımızda ikinci defa daha kolay izin verebiliyorlar. Aslında kişilerde güven oluşturmak gerekiyor. Mesela bir kızın babasının dışarı çıkamazsın bu saatte dediği zaman o kızın boyun eğmesi bana biraz ters düşüyor. Bence bunu aşmaya çalışması gerekiyor. Aşarsa ki diğer safhada belki izin verebilir. Aslında kadınların da burada direnişçi olması gerektiğine inanıyorum...”K15

Görüşmeciye, ailesine hangi konularda “güvence” verdiği sorulduğunda görüşmeci, bunun yine namus bağlamında cinselliğin örgütlenişi ile ilgili “güvenceler” olabileceğini vurgulamış, erkek arkadaşında kalmayacağını bu “güvence”ye örnek vererek göstermiştir. Fakat bu örneği vermesinin ardından toplumdaki namus algısını yeniden üretebileceğini fark etmiş ve bu durumdan rahatsız olmuştur.

3.7.1. Zihinsel Bir Ürün Olarak Namus

Kadının yaşama hakkını elinden alan namus kavramı, görüşmeciler tarafından öncelikle kınansa ve olumsuz eleştirilere maruz bırakılsa da, konu bekâret ekseninde cinsellik anlatılarına geldiğinde, bireyin bilinçaltına ittiği ve çoğu zaman fark etmeden yaptığı pratikleri gün yüzüne çıkmaktadır. Kadın görüşmecilerin anlatılarında, bekaret temelinde namus tanımlamaları yapılırken sıkça olumsuzlanan “namusun bacak arasında olduğu” toplumsal düşüncesi yerini namusun zihniyette olduğu düşüncesine bırakmaktadır. Parla (2001, s.83-84), Türkiye’deki bekaret kontrollerini sorguladığı çalışmasında, bacak arasından zihniyete yerleştirilen namus anlayışının ataerkilliği ya da namus kavramının kadın üzerindeki tahakkümünü hafifletmediğini aksine modern kadını imleyen önemli bir unsur olarak kadınların kimliklerinde yer aldığını ifade etmektedir. Modern ulus devletinin kadın bedenini düzenleyici bir aracı olarak gördüğü bekaret kontrollerini eleştirdiği çalışmasında Parla, “bekaret bacak arasında değil, zihindedir.” ifadesinin Türkiye’deki laik kadın ve erkekler arasında popüler bir deyişe dönüştüğünü belirtir. Cinselliğin geleneksel kontrollerini eleştiren bu bireyler, cinselliğin yeni bir kontrol biçimine işaret eder. Anatomik bir bekarettten öte, ruhsal anlamda bakire olmak çok daha önemli hale gelir. Kadının arzularının bedenine göre değil, aklının öğrettiklerine göre yönlendirilmesi bu noktada önem taşır. İki bacak arasından

beyne yerleştirilen bekaret temelinde namus olgusu, kadının dışarıdan gelecek baskı ve kontrolleri fark etmeyerek normalleşmesine, dahası bu kavramın dayattığı erilliği kendi içinde benimsemesine yol açar. Görüşmecilerin namusun dönüşen yapısına dair bu noktada paylaştıkları çarpıcı olmasının yanında oldukça önemlidir:

“...Valla ben namusu beynimde yaşıyorum. Ben o işin beyinde olduğunu düşünüyorum...”K1

Görüşmeci (K1), bu durumun nasıl bir pratik olduğunu görüşmenin ilerleyen dakikalarında açık bir biçimde ifade etmiştir. Bedenden zihniyete yerleştirilen namus algısının temel sözcükleri, “kendini kontrol etmek”, “bilinçlilik”, “yaptığın şeyden emin olmak”, “sonuçlarına katlanmak” olarak aktarılmıştır:

...Bunu bilinçli yapsa işte o zaman daha çok şey değişecek. Bilinçsizce yapılıyor yani. Nasıl oluyor o bilinçsizlik o konuda bir şey diyemiyem ama o bilinçsizlik var. Bence bilinçsiz yaşadıkları var. Bilinçli yaşayan da vardır ama bilinçsiz yaşayan da var. Mesela insanlar yaptıktan sonra kendilerini üzgün hissedecekleri, ben niye yaptım bunu diyecekleri şeyleri yapmamalıdır diye düşünüyorum. Çünkü kişinin kendisine zarar veriyor. Daha sonra ben bunu neden yaptım, ben üzgünüm, kendime zarar verdim. Olmaması gereken bir şeydi ve oldu. Bu mantık oluyor. Ama bir de insanı mutlu eden iyi ki yapıyorum bunu yaptıkça kendimi iyi hissediyorum dedikleri cinsellik var bu şekilde bir ayırım yapabilirim. Böyle fazla düşünmeden, o anki duygular, o anın verdiği istekle yapılan cinselliğin daha sonra bir pişmanlık boyutu olabilir. Ama diğer türüsünün öyle bir boyutu olmayacağından dolayı sana kazanımı olabilir diye düşünüyorum...” K1

Yukarıda düşüncelerini açıklayan görüşmecinin (K1) belirttiklerine benzer bir düşünceyi, bir başka kadın görüşmeci (K8) “...İlk baş yaptığım şeylerden sonuna katlanabilceksem bazı şeyleri yaparım...” sözleriyle ifade eder. Kendini kontrol etmek temelinde geliştirilen “bilinçli” cinsellik ifadeleri, aşağıdaki kadın görüşmecinin anlatısında billurlaşmıştır:

“...Tamamen kendini kontrol edebiliyorsan, otokontrolün varsa, ne yaptığına gerçekten emin olduysan yaptıklarından pişman olmayacaksan zaten namuslusundur demektir. Ama toplumdaki namus sadece kızlık zarına bakıyor. Olsa da olur olmasa da olur bence önemli olan değerlerini yitirmemendir. Namus bedenle karşılaştırılmaz, insanın kafasıyla karşılaştırılır...”K18

Toplumda namus algısının kadının yalnızca bekâretinin fiziksel bir işareti olarak ifade edilen himenin namevcudiyeti üzerinden şekillenmesi, görüşmeciler tarafından eleştirilse de yerine konan “ruhsal bakirelik” kavramı ile himen, biyolojik taşıyıcısı olan vajinadan kaydırılıp tüm bedene yerleştirilmektedir. Özyeğin’in (2009, s.109) ifadesiyle fiziksel bekâretin yerini ahlaki bekarete bırakmasıyla, fiziksel bekâretin önemi yadsınmakta ve kadının kamusal bir bekâret (Abu-Odeh, 2003, s.256) sergilemesi zorunlu kılınmaktadır. Bedenin değil aslında zihniyetin “temiz” olması gerekliliği, başörtülü olan ve başörtülü olmayan kadın ayırımının dile getirilmesinde ortaya çıkmıştır. Başörtüsünün namus olabileceği fikrine katılmayan görüşmeciler, o “iş”in başörtüsü ile ilgili olmadığını belirterek,

namus kavramının toplumdaki cinsellik öğretilerine yaslanır ve bir taraftan fiziksel bekaretin önemli olmadığını vurgularken; diğer taraftan toplumun fiziksel bekarate dayalı namus anlayışını olumlar:

“...Hani ben açık başlar altında kapalı zihniyetlere de karşıyım kapalı başlar altında açık zihniyetler de olabilir. Namusla bence alakası yok. Şimdi ben açık ya da kapalı olmam namuslu olmam ya namussuz olmam anlamına gelmez. Ben buna kesinlikle karşıyım. İnançla alakalı bir durum ya da her inanan da kapanmaz. Kapalı bir kadın da her şeyi yapabilir; açık bir kadın da çok o kelimeyi bulamıyorum şimdi yapmaması gereken şeyleri yapmayan sadece olması gerekenleri yapan. Kapalı bir hayat kadını olur mu bilmiyorum ama hayat kadını derecesine gelmiş kapalı kadınlar da vardır. Açık kadınlar da yapar kapalı kadınlar da yapar yani bence iş beyinde bitiyor. O kafanın kapatılması ya da açılması bir şey ifade etmiyor bana göre...” K14

“...İnsan başörtü taktı diye namuslu olacak değil ki. Bu zihniyette yatan bir şey. Baş örtüsü takıyorsun bu yüzden namuslusun, baş örtüsü takmıyorsun bu yüzden namussuzsun demek oldukça saçma. Baş örtüsü takmış bir insan da çeşitli ahlak dışı şeyler yapabilir. Bunu böyle tarif etmek yanlış bence...” K15

Görüşmecilerin anlatılarında “sorun” edilen konunun fiziksel bekaret olmadığı vurgulanmaktadır; bekaretin fiziksel varlığı, kadının tüm bedenine, ruhuna ve benliğine işleyerek bekarate manevi, ruhsal ve tinsel anlamlar kazandırılmaktadır. Bekaret, Hanne Blank’ın (2008, s.12) de anlattığı gibi, zaman içerisinde toplumsal bir kurgu olmaktan çıkarılarak temeli bedenimize atılmış bireysel bir olguya dönüştürülür. Bedenin “ruhun hapisanesi” (Rabinow, 1991, s.177) olarak kurgulandığı anlatılarda, bir kadın görüşmecinin “kızların okumasının askerlik yapmaya benzediği” düşüncesine (K29) katılması gibi, kadınların bedenlerini “terbiye” edebildikleri ölçüde “kadınlık” vazifelerini yerine getirebildikleri görüşü tekrar edilmektedir. Kadının “kendini bilmesi” üzerinden sıkça tekrar edilen bu ifadelerde, kadının sorumluluklarını ve vazifelerini yerine getirdiği takdirde kendinden ve cinselliğinden şüphe etmesine gerek duymaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bentham’ın yaptığı görkemli yapıt *panoptikonun* iktidar bağlamındaki Foucaultcu yorumu göz önüne alındığında, bekaretin ve namusun bireyin kendi davranışlarını içinde bulunduğu kontrol mekanizmasına göre yönlendirdiği ve düzelttiği bir öz tahakküm aracına dönüştüğü bu bağlamda savunulabilir (Feder, 2011, s.34).

Namus kavramının dıştan gelen baskılarla sürekli kadını denetlemek için kullanılan toplumsal bir olgu olarak kavramsallaştırılmasına, burada deneyimlerine ve gözlemlerine yer verilen kadın görüşmeciler sıkça tepki göstermiştir. Başkalarının koruması gereken bir kavram olarak tanımlanan namusu çok “ilkel” ve “gerici” bulduğunu belirten görüşmeciler, namus kavramının bireyin “öz tahakküm” aracı haline gelerek modernleştirilmesini olumlayarak namusun cinsiyetçiliğini başka anlamlarda yeniden üretmişlerdir. Annesiyle namus üzerine bir konuşmasını paylaşan bir kadın görüşmeci (K17), toplum tarafından

dayatılan baskı araçlarının bireyin benliğinde anlam bulmasını çok belirgin biçimde anlatmaktadır:

“...Kızım dedi hayatta kendini koruyacaksın. Kendin için koruyacaksın. Namusunu da, şerefini de, doğruluğunu da dürüstlüğü de. Başkası için, benim için, baban için, el alem için koruduğun her şey bizim gözümüzden uzaklaştığın yerde biter. Arkanı döndüğün zaman bizim sen, göremeyeceğimiz yerde sen o an aklına gelen ilk şeyi yaparsın. Ama sen bazı değerleri bazı sende olan özellikleri kendin için korumaya kalktığın anda dünyanın öteki ucuna da gitsen aynı davranışı sergilersin. Namus da aynen böyle bir şeydir. Birileri benim namusumu bekleyemez...”K17

Görüşmeci, namusu kendi için korumaya geçecek bir özelliğe büründürdüğünde, namus kavramının toplumsallığı yok edilmiş gibi görünür ve kavrama “özel” bir anlam kazandırılmış olur. Cinsellikle yoğrulan namus kavramı, “özelleştiği” ve “bireyselleştiği” anda toplumsal olandan kopmuş olmaz; aksine Berktaş’ın (1995, s.213) da ifadesiyle baskının kaynağı unutturulmaya çalışılır ve kime ya da neye karşı mücadele edileceği bilinmez hale gelir.

Cinselliğin “kendimizi tecrit etmek ya da belirtmek için etrafımızda açtığımız yarıklık değil; içimizdeki sınırı çizmek için ve bizzat kendimizi sınır olarak çizmek için açtığımız bir yarıklık” (Foucault, 2006, s.52) olarak kavramsallaştırılması, bir kadın görüşmecinin “namuslu” kadın tanımında billurlaşır. Görüşmeci (K23), namuslu kadını “bir bölük askerinin içinde *dahi* kendi davranışını, değerlerini bilen” olarak açıklayarak, namus kavramının görünmez yönlerini de vurgulamış olur. Bekaret baskısını, “dışımızda değil içimizdeydi.” sözleriyle anlatan Altınay (2002, s.323-343) bu konudaki en etkin kontrolü kadının kendi bedenine kendisinin yaptığını belirtir. Kadın bedeninin iktidar haritasındaki belli belirsiz ama kadını, kimliğini derinden etkileyen çok sayıdaki çizgiden birini bekaret olarak vurgulayan araştırmacı, bekaret kavramının sebep olduğu şiddetin kadını ve bedenini yoğurarak, yorarak ve acıtarak görünmeden ortaya çıktığını anlatır. İktidarın kadın bedeninde yeniden üretilmesinde ve anlamlandırılmasında etken olan nedenlerden biri, kadının dışarıdan duyumsadığı dayatma ve baskıyı kendi kimliğinde özümsemesidir. İktidarın kadın bedeninde namus ve bekaret temelinde cinsellik anlatılarıyla süreklilik kazanması, görüşmecilerin anlatıları ışığında yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu bölümü izleyen “milliyetçi söylemlerde kadın bedeninin nesneleştirilmesi ve namusun yeniden üretilmesi” kısmında, namus aracılığıyla oluşturulan iktidar ağının milliyetçi söylemlere ne şekilde eklenildiği tartışılacaktır.

3.7.2. Milliyetçi Söylemlerde Kadın Bedeninin Nesneleştirilmesi ve Namusun Yeniden Üretilmesi

Toplumsal cinsiyet algısını derinleştiren milliyetçi söylemler, “vatan”ı kadın bedeni olarak kurgulayarak, kadının nesnellliğini ve erkeğin öznelliğini pekiştirmektedir. Vatan toprağı-kadın bedeni benzeşimi ise ataerkil bir pratik olan *namus* temelinde gerçekleşmektedir. Kadının bedeninin esas alındığı; ailenin namusunun korunmasından milletin, vatanın namusunun korunmasına kadar genişleyebilen namus kavramının politik bir olgu olduğu, görüşmecilerin namus temelinde kadın bedeni ve vatan toprağı ikiliğinde aktardıkları üzerinden tartışılmaktadır. Görüşmecilere, “Vatan namustur.”, “Vatan borcu namus borcudur.”, “Askerlik, namus görevidir.”, “Silah, namustur.” ifadelerine katılıp katılmadıkları sorulmuş ve bu sözlerin onların anlam dünyasındaki önemi sorgulanmaya çalışılmıştır. Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu, kadın bedeni bağlamında kurulan namus olgusunun vatan kavramını da imlemesine tepki göstermiş, bu benzetme ile erkeğin kadın, bedeni ve cinselliği üzerindeki sahipliğini ve koruma edimini meşrulaştırdığını ortaya koymuştur. Görüşmecilerin ifadeleri, milliyetçi söylemler aracılığıyla ataerkilliğin yeniden üretildiği yorumunun yapılmasına olanak tanımıştır.

Ataerkilliğin mitler yardımıyla sürdürüldüğü düşüncesinden hareketle, ataerkiden beslenen milliyetçi söylemlerin vatanın namus olduğu söylencesinden güç kazandığı öne sürülebilir. Sünbuloğlu (2013, s.10) günümüz dünyasının dinamiklerini anlamak için militarizm eleştirisinin zorunlu olması gerektiğini ifade ederken bu eleştirinin gerçekleşmemesini, Altınay’ın savını destekleyerek, militarist kavram ve değerlerin doğallaştırılmış olmasına ve gerek milliyetçiliğin gerekse normatif erkekliğin bu doğallaştırma sürecindeki kritik rollerine bağlamaktadır. Kadın bedeni temelinde vatanın namus olduğu ataerkil militarist mitini eleştirmek, erkekliğin sahiplik ve korumacılık temelindeki kural koyuculuğunu da eleştirmek anlamına geleceğinden oldukça önemlidir. Bir erkek görüşmeci, namus kavramına vatan bağlamında anlam kazandırılmasına, “erkeklik” ve “askerlik” üzerinden geliştirdiği eleştirel bir okumayla tepki göstermiştir, bu anlamlandırmanın kadının bağımlılığını meşrulaştırması ile erkeğin vatan uğruna ölümünü meşrulaştırması arasında bir benzerlik kurmuştur:

“...Kadın nasıl metalaştırılıyorsa hani bir arazi toprak parçası senin namusun oluyor yani. Kadın erkeğin namusu durumu var. Dolayısıyla meta ya o da meta bu da meta. Hepsi de toplumun geliştirdiği mülk edinmesi üzerine oturan kavramlar. Ben bu vatan için niye öliyim mesela? Ama namusun ölceksin işte. İşte bu zincir askerlik yapmak zorundasın. Namus nerde zincir oluşturuyor, insanı nerde tutsak ediyor? Kadına nasıl zorluklar oluşturuluyorsa bu da erkeğe oluşturulan bir baskı. İnsanları bir şekilde ölüme göndermen lazım nasıl ikna

etceksin? Yani niye öliyim? Namusun için ölceksin? Hali hazırda bin yıllardır süren bir kavram var. Bunun sonucunda ölmek daha kabul edilebilir bir hale geliyor. Nasıl kadın namussuzluk yapınca öldürülünce bu meşru bir zemine oturuyorsa vatan da namusun olduğu için öldün diyorsun...” E6

Namus kavramının kutsallığı, namusun içinden gelen tüm ölümlerin meşru bir zemine oturmasını kolaylaştırarak, kadının “cinsel saflığı” gibi erkeğin askerlik yapmasını, savaşmasını tartışmasız doğru kabul etmektedir. Kadının bedeni ve cinselliği üzerinden geliştirilen namus kavramının milliyetçi söylemlere eklenmesi ile görüşmecinin de ifade ettiği gibi vatan savunmasının erkekler için sürekliliği olan bir pratik haline getirilmesi sağlanmaktadır. Erkek(lik)e özgü bir kavram olarak geliştirilen milliyetçilik söylemleri, “vatanın tehdit altında olduğu” (Sünbuloğlu, 2013, s.14) düşüncesini canlı tutarak, erkeğin namusuna (kadınına, vatanına diye okunmalıdır) her an saldırı gelebileceği korkusuyla erkeklik ve militarizm bağlantısını sürekli hale getirir.

Bir kadın görüşmeci, erkekliğin namus üzerinden askerliğe davet edilmesinin nedenini, erkeğin kadını sahiplenmesi üzerinden geliştirildiği cinsiyetçi namus anlayışı ile açıklamaktadır:

“...Ülkeyi koruma, ülkeye karşı bir aşk yaratma, bunu artırmak için yapılan bir şey bence. Namus kelimesi işin içine girdi mi benzettirdikleri kavram çok önemli oluyor, kutsallaşılıyor bir nevi. O yüzden vatan namustur gibi bir şey dediklerinde o zaman bu vatani korumalıyız, nasıl bize diyorlar namusunuzu koruyun kirletmeyin falan bu da aynı şekilde. Vatani korumak için ona bağlılığı artırmak için söylenmiş olan sözler. Evli olan bir çift düşünürsek erkek kadının bir başkasıyla olmasını ya da ona kötü bir şey söylenmesini istemez. Namus diyince direk herkesin aklına kadın gelir ya kadını korumak gibi düşünürse o vatani hayli hayli korur. Çünkü bir erkekte her zaman kadını sahiplenme vardır...” K26

Kadının üzerindeki erkek kontrolünü devam ettirmesinin bir uzantısı olarak görülen namus kavramına, başka bir kadın görüşmecinin anlatısında rastlamak mümkündür:

“...Namus kelimesi her ne kadar önce cinsiyetler arasında başlamış olsa da o kadar meşru görmüştük ve o kadar önem atfetmişiz ki, artık bunu kadın erkek arasındaki durumdan da kopararak kutsal gördüğümüz şeylere de bunu yakıştırmaya başlamışız. Başka alanlarda namusun kullanılması ve kutsallaştırılması... Dokunulmuyor olmasını kutsal bir şey olarak görüyor. Aynı bir babanın kızının turnak içinde namusunu korumakla görevli olması gibi bir şey bence. Çünkü Türk toplumunda kadının namusunu önce baba kadın el değiştiriyor koca koruyor, böyle bir anlayışımız var...” K13

Vatanın namus olduğu ataerkil mitiyle geliştirilen milliyetçi söylemler, erkeğin kadın üzerindeki sahipliğini ve “korumacılığını” pekiştirdiği gibi bununla geliştirilen erkeklik öğretisinin da kalıcılışmasını sağlamaktadır. Mosse (1996, s.7) farklı erkeklik şekillerinin gelişmesine olanak tanımayan “hegemonik erkeklik” kavramı ile eş zamanlarda oluşan ve gelişen milliyetçilik tartışmalarının erkeklerin erkek(lik) kalıbına girmeleri için eğitici bir araç olarak kullanıldığını savunur. Ataerkil namus öğretisinin, erkeklik için bir aidiyet duygusu

oluşturduğunu belirten bir erkek görüşürmeci, bu durumun bilinçli olarak yaratıldığını öne sürmektedir:

“...Yani ben bu tip söylence mi deniyor bilmiyorum bu afiş lafların vatan borcu namus borcudur, bunun kendiliğinden oluştuğunu sanmıyorum. Yapay laflardır. Bu çocuklar askere gidecek. Bu çocukları bir şekilde güdümlenmeliyiz, amiyane tabiriyle trollemeliyiz. Bunun için de bu tip laflar yapılır yani. Önemli olan herkesin hoşuna gittiği algısına varılan bir söz koymak ortaya. Hoşuna giden bir toplumda belli bir değeri aidiyetlik duygusuyla paylaşmak. Orada namus o meselenin çatısı yani. Bu insanlar namusuna çok değer veriyor. Bu değerdir ve önemlidir ben de önem vermeliyim aidiyetlik duygusu. En tavandaki o afiş sözün altında hep beraber yaşıyoruz...” E2

Erkekliğin kalın çizgileri “korumak” etkin edimi ile çizilirken, vatanın korunmasının askerlik vazifesi altında her erkeğe zorunlu kılınmış olması, vatan topraklarının namus kavramı altında savunulmasına kurumsal aracılık eder. Bir erkek görüşürmeci, namuslu bir erkeğin nasıl olması gerektiğini betimlerken, “korumak” eyleminin etkinliğine ve bu eylemin vatan üzerinden anlam kazanmasına vurgu yapar:

“...Namus öncelikle vatanına sahip çıkıyorsa, şerefi, onuru ve haysiyetiyle yaşıyorsa ve değerleri varsa o değerlere yönelik yaşıyorsa, bir kırmızıçizgisi varsa o çizginin dışına çıkmıyorsa, ama bunların doğru şeyler olması gerek, bence namus öyledir. Ve yanı sıra şöyledir, ehlibeytine, ailesine sahip çıkan, gerçekten ailesi çocuklarıyla iyi geçinen, karısına sahip çıkan, onu aç bırakmayan açıkta yatırmayan insandır bence namuslu erkek...” E10

Görüşürmecinin “korumak”, “sahip çıkmak” sözcükleriyle anlamlandırdığı namus olgusunun temelinde kadın ve vatan kavramlarının birlikteliği göze çarpar. Namus, kadının bedeninin temel alındığı aileden başlayarak vatan topraklarına kadar erkeğin savunma alanı haline gelir. Kadının bedenine “sahibi” olduğu erkekten başka hiçbir erkeğin dokunmaması gibi, vatan topraklarına da “sahibi” olduğu milletin üyeleri dışında, dışarıdan birilerinin “ayak basması”, erkeğin kadını, vatanı “koruması”, onlara “sahip çıkması” adına yaptığı eylemlerini meşrulaştırır. Çünkü kadının ya da vatanın sahipsiz olmadığı kanıtlanmış olur. Bu sahipliği bir erkeğin “kırmızıçizgileri” olarak belirten görüşürmeci, Türklüğü ve Müslümanlığı da bu çizgilerin içine dâhil ederek bunların “dokunulmazlığını” vurgulamaktadır.

Kadın bedeninin dokunulmazlığı, vatanın dokunulmazlığına eklenerek, tüfek, hudut gibi diğer militarist ve milliyetçi değerlerin de dokunulmaz olduğu vurgulanır, toplumsal olarak önem atfedilen ve kutsallaştırılan kadın bedeni, vatan, tüfek, hudut gibi kavramların sahipliği ile erkekliğin hizmetine sunulur. Erkek bir görüşürmeci, kadın bedeninin askerliğe, savaşmaya ait bir kavram olan tüfikle beraber anılmasını Türk kültürüne bağlayarak bunun önemine ve dokunulmazlığına vurgu yapar:

“...Türk milletinde at, avrat, silah bunlar önemli şeylerdir. Ondan dolayı silahın da belli bir yeri var. Silahını kaybedersen o silahla gider başka biri vurulur, ya bir kaza olur, o yüzden ilk başta sen yargılanırsın. Onun tutanağı tutulur. Ne kadar karşı taraf yüzde yüz ceza alırsa sen yine de yüzde elli olarak ceza alırsın...” E3

Erkeğin kadının bedenini sahiplenmesi üzerinden geliştirilen “tüfek askerin (erkeğin) namusu” ya da “vatan namustur.” İfadelerinin sorunsallaştırılmadan kabul edilmesi, aşağıda düşüncelerine yer verilen görüşmecilerin düşüncelerinde de belirtildiği gibi, kadının edilgenliğini, toplumsal güçsüzlüğünü yeniden üreten söylemlerdir:

“...Kadının metalaştırılmasından dolayı oluyor. Kadın mal gibi. Bu tamamen at avrat silah bunlar şan şeref meselesi ondan ötürü çıkıyor yani. Kadının toplumsal değeri bir birey değil de bir sahipliğe dayandığı için. Kocaya babaya ona bağlı, ondan sorumlu. Bağlılık güzel bir şey sahiplik güzel bir şey ama bunu farklı anlamda söylüyorum...” E28

“...Dediğim gibi hudut, vatan bunlar da bozulmaması gereken çizilmesi, korunması, saklanması gereken şeyler aynı kadın gibi görülen şeyler olduğu için ötekileştiren bir söylem olarak buluyorum bunları. Kadınları obje olarak gören düşüncenin ürünleri zaten bunlar. Düşündüğüm zaman hani bu geliyor aklıma, kadın da bir obje, tüfek de bir obje. İkisi de korunması, kollanması gereken şeyler. Kadının tüfeğe göre bir farkı var ama aciz...” K7

“...Diyoruz ya işte vatan namustur, silah namustur, aslında burada da biz kadını nesnelleştiriyoruz. Bir nesne olarak görüyoruz. Bu kadına verilen değer ne kadar küçümsendiğini gösteriyor. Kadını bir eşya gibi görüyoruz aslında. O namusu işte elimizden kaybettiğimizde oyuncağını kaybeden çocuk gibi aslında namus ülkemizde sadece kadına yönelik kadının kendini koruması, bacak arası olarak işte bunu namus olarak görüyorlar ülkemizde... Vatan namustur, kadın namustur dediği gibi kadın namustur, kadın vatan ya da silah gibi görülmesi. Değeri sadece ona ait, iradesi olmayan, sanki alınıp satılabilen bir şey gibi düşündüklerini söylüyorum. Tabi herkes için geçerli olan bir şey değil, herkesin böyle düşündüğünü de söyleyemem...” K15

Namus kavramı üzerinden vatanın korunmasını erkeğin sahipliğine bırakan bu milliyetçi söylemlerde gerçek aktörler, özgürlüklerini, *namus* ve şereflerini, vatanlarını ve kadınlarını koruyan erkeklerdir. Bu söylemlerin dikte ettiği anlayışa göre, kadının *namusu* “lekesiz” olmalıdır ki, erkeğin savunmak ve korumakla yükümlü olduğu vatan ve kadına dolayısıyla erkeğin kendisine laf gelmesin (Nagel, 1998, s.254). Kadın bedeni üzerinden kurulan *namus* olgusunun vatan kavramına eklenişinin amacının “erkekliği” yüceltmek olduğunu belirten bir kadın görüşmecinin sözleri, bu milliyetçi söylemlerin etken-edilgen ikiliğinde kadınlığa ve erkekliğe biçtiği rolleri yeniden hatırlatması bakımından önemlidir:

“...Bence orda da abartılmış bir sevgi var vatana karşı. Bence burada tam olarak sevgi de değil. *Namus* kadınsa, vatan *namussa*, vatan da kadın, o zaman vatandan da erkek sorumlu, kadından da erkek sorumlu, önemli olan erkek aslında vatan da değil. Başkaları gelemez yani bu toprağa ben istediğimi yaparım. Kadın hep edilgen olarak gösteriliyor...” K27

Erkeğin vatana bağlılığını, vatan sevgisini artırmak için kurulan söylemlerde kadın bedeninin araçsallaştırılması, vatanın kadın bedeni olarak anlamlandırılması, mahrem

duyguların kamusallaşması olarak düşünülebilir. Aşk, sevgi gibi duygular bireysel anlamlarının ötesinde vatanla bütünleşerek kamusal alanda görünür kılınır. Kadının milliyetçi ideolojilerde bir sevgili ya da ana olarak kavramsallaştırılmasıyla, kadının edilgenliği kutsal metaforlar içinden toplumda yeniden üretilir. Vatanın bir sevgili olarak erotikleştirilmesi (Najmabadi, 1997, s.459) kadın bedeninin ve cinselliğinin, erkekliğin hegemonik algısında *ötekilerden* korunacak ve sahip çıkılacak bir nesnelige yerleştirilmesine yol açar. Kadının cinsel saflığına dayandırılan cinsel namus kavramının ulusal namus kavramına dönüşümü ile kadın bedeninin namustan örülü iktidar haritasına yeni bir çizgi daha eklenir. Erkeğe sevgili vatan olması özelliğinin dışında, kadının milliyetçi projelerdeki diğer önemli misyonu, kendinden bir “vataniyat” (vatansever) çıkarmaktır (Najmabadi, 1997, s.464). Kadının rahmi artık vatansever çocuklar doğurmak üzere vatanın toprağına sabitlenmiştir.

...”Vatan bir namustur evet bak bu çok doğru. Vatan bir namustur, vatan korunması gerekir. Korunması gerekir, çok zengin bir kültür çünkü. Anadolu, annenin çocuğa nasıl baktığı gibi büyütüp içinden çıkartıyor ya çocuğu vatan da böyle bir şeydir. Sen onun içinden çıkarsın, annen senin namusundur, vatan da senin namusundur. Hudut bence bu namus kavramıyla uyuyor bence, tehlikeye atılacak her şeyden korunmalıdır diye düşünüyorum...” E28

Milliyetçilik tartışmalarında erkek(lik) kavramının karar verici ve belirleyici konumda olması, eril söylemlere kadınların milliyetçi projelere ne şekilde dahil edileceğini tayin etme hakkı tanımaktadır. Kadınların milliyetçi söylemlere dahil edilmeleri McClintock’un deyimiyle “davet” yoluyla olmaktadır (akt.Altınay, 2011, s.27). Toplulukların biyolojik üreticileri olmak gibi milli bir vazifesi bulunan kadın, milliyetçi söylemlerin öngördüğü şekilde, doğurabilme vasfını millete faydalı olacak yurttaşlar yetiştirmekte kullanmalıdır. Topluluğun ideolojik yeniden-üretiminde merkezi bir rol almak ve kültürün aktarıcısı olmak (Yuval-Davis, Anthias, 1989, s.7), görüşmecinin (E28) milliyetçi söylemlerinde kadına biçtiği en kutsal milli görevdir. Kadının milliyetçi söylemlere davetini görüşmeci, Türkiye tarihinin Kurtuluş Savaşı kadın figürlerini örnek göstererek, Anthias ve Yuval-Davis’in argümanlarını haklı çıkarır şekilde örneklendirmektedir:

“...Nene hatun, kara Fatma, anneler, bu şerife bacı Kastamonu’da. Vatan mevzu bahis olunca her şey teferruat diyor ya... Başta da söyledim, yüz yıl önce Türk kadını büyük bir sınavdan geçti... Kadınların üzerine çok çok büyük görevler düşüyor çünkü yetiştirdiği çocuklar için de aynı şekilde o büyük bir görev...” E28

Toplumsal cinsiyet rollerinin savaş ve mücadele ortamlarında görünmez kılındığını düşünen görüşmeci, kadınlık, erkeklik rollerinin “vatan” söz konusu olduğunda bir “teferruat”tan ibaret olduğunu belirtmesine rağmen, görüşmeci, kadınlara biçtiği milliyetçi görevlerin özünde, toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesini destekler. Kadının

cephenin arkasında, erkek askere “yardım etmesi”; vatani savunmanın, düşmanlarla mücadele etmenin erkekliğin asli görevi olduğunu vurgulamakta; erkekliğin ve askerliğin kutsallaştırılmasına neden olmaktadır. Kadının “kadınlığa” ait olmayan bir alanda var olmasıysa, “nene” ve “bacı” sözlerinin eklenmesiyle, kadının cinsel kimliksizleştirilmesiyle “zararsız” kılınmaktadır. Kadının vatana yararlı evlatlar yetiştirmesi, ülkenin milli huzurunu sağlaması esas misyonlarıyla donatılan kadının “kadın” kimliği, annelik kimliğinin içinde önemsizleştirilmektedir.

Görüşmecilerin anlatılarının da ortaya koyduğu gibi, kadın bedeninin ve cinselliğinin, vatan savunmasında araçsallaştırılması, “kadınını koruma”, “kadınına sahip çıkma” eril rollerinin milliyetçi uzantılara bürünmesine yol açmakta ve vatan savunması kadının namusu eril fikriyle meşruiyet kazanmaktadır.

SONUÇ

Namus olgusunun sıklıkla cinsellik ve bekarite atıfla tanımlanabilir olması, görüşmecilerin kendilerini ifade etmelerinde zorlayıcı ve kısıtlayıcı bir neden olarak görülmektedir. Görüşmeler bittikten sonra, görüşmecilerin görüşen kişiye yaptıkları yorumlar arasında, konunun zor bir konu olduğu sürekli vurgulanmaktadır. Daha önceden konuşma imkanı bulamadıkları ve uzun zamandır düşünmedikleri konuları konuşabildiklerini belirten görüşmeciler, görüşmeler sonunda kendilerine yakınlaştıklarını ve bu görüşmelerin onlara *iyi geldiğini* ifade etmektedirler. Bu durum, feminist araştırmaların ortaya koyduğu bilginin yapısına dair ipuçları sunması bakımından değerlidir. Görüşmecilerin görüşmeler bittikten sonra araştırmacıya teşekkür etmesi, bu konuşmanın onlara iyi geldiğini belirtmeleri ve bir görüşmecinin “Sen bize dokundun.” Sözleriyle bu görüşmenin kendisi ve arkadaşları üzerindeki etkisini anlatması, araştırmacının kendini feminist bir yerden konumlandırmasıyla, feminizmin kendisinin politik bir düşünce olarak bir şeylere temas etmesi arasında samimi bir ilişki mevcuttur.

Görüşmecilerin namus kavramını nasıl tanımladıkları incelendiğinde, görüşmecilerin, namus kavramının kadına yönelik şiddeti meşrulaştıran ve kadını, bedenini ve cinselliğini eril tahakküm altına alan yönlerini bir yandan eleştirirken diğer taraftan da kendilerine uygun bir namus anlayışı tarif etmeye ve yaratmaya çaba gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu ataerkinin araçlarıyla yeniden uzlaşmayı gerektirmektedir. Görüşmeciler, kendi ahlak anlayışlarını betimlerken her ne kadar namus kavramını dile getirmeseler de, cinselliklerini, bedenlerini ve kimliklerini toplumsal düzenin bir parçası olarak kurgulamaktan da vazgeçmemektedirler. Bunun en belirgin örneği, görüşmecilerin namusu tanımlarken çizdikleri “hayata bakış açısı”, “yaşam stili” tasvirlerinde ortaya çıkmaktadır. Erkek görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu, namusun *yalnızca* bekarite simgeleyen anlamlarına karşı çıksa da; bununla beraber yeni düzenleme pratikleri inşa etmekte ve kadınların bekarite üzerinde değil ama cinselliklerini yaşama biçimleri, davranış biçimleri ve insanlarla ilişkileri üzerinde *kıskançlık* temelinde başka tahakküm biçimleri ortaya koymaktadır.

Kadının kamusalının da namussallaştırıldığı¹³ (Mutluer, 2008) bu anlatıların dışında, namusun “toplumsal norm”, “değerler”, “toplumsal refleks”, “kadınlığın kanıtlanması”,

¹³Namus kavramının sınırlarının ve anlamının değişebileceğini belirten ve bu sınırların geçilmesi ve kimliklerin uygunsuz hale gelmesi durumunda bireyleri cezalandırma işlevi görev “namussallaştırma” kavramı,

“kadının geçmişi” anlamlarını da içerecek şekilde içselleştirildiği ve namus kavramının görüşmecilerde uyandırdığı vahşiliği, ilkelliği ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Namus kavramı, öyle kolay kolay yalın sözcüklerle ezme-ezilme ilişkisini ortaya koyan bir kavram olarak görüşmeciler tarafından tanımlanmasa da, görüşmeler ilerledikçe kavramın kadın bedeni üzerinde tahakküm kuran yapısı, yukarıda özellikle belirtilen ifadelerle gizlendiği yerden ortaya çıkmaktadır.

Namus kavramının gelenek, kültür ve eğitimsizlik bağlamında yorumlanması, tahakküm ilişkilerinin zaman içerisinde görünmezleşmesine ve normalleşmesine etki etmektedir. Görüşmeciler, namus kavramına dair ilk akıllarına geleni söylerken namusu kendilerinden uzakta, “orada bir yerde” olarak tanımlamaya özen göstermekte; kendi ilişkilerindeki ve hayatlarındaki ezme ezilme örüntülerini belirtmemeye gayret etmektedirler. Görüşmeciler, namus kavramının fiziksel şiddet üreten boyutunu ve kadın cinayetlerine gerekçe olarak gösterilmesini kendi hayatlarından ötede bir yerde konumlandırmak için kavramı gelenekselleştirmeyi tercih etmektedir. Bir taraftan kavramın gelenekselleştirilmesiyle modernist zihinlerde farklı biçimlerde ortaya çıkan namusun halleri görünmez kılınırken, diğer yandan kadınların davranışlarının “batılaşmasını” olumsuzlayan bir bakış açısıyla namusun cinsiyetçiliği daha belirgin ve sert biçimlerde savunulmaktadır.

Görüşmelerden elde edilen anlatılar, namusun kadın ve erkeğe göre değişen anlamları ve toplumun yargılama biçimleriyle eşitsizliği üreten bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Eril pratiğin egemenliğindeki namus kavramını biçimlendirme çabaları ile kadının bedeninin ve cinselliğinin denetim altına alınması “gelenekler”, “modernizm”, “rahat olmak” bağlamında meşrulaştırılmaktadır. Namus kavramının görüşmeciler tarafından cinsiyetli bir hale büründürülmesi ile kavram olumlanmakta; toplumsal olarak cinsiyetlenmiş namus kavramı ile cinsiyetler arasındaki sınırlar sabitlenmekte ve cinsiyetlere “uygun” bir namus örüntüsü ortaya çıkarılmaktadır.

Namusun cinsiyetli hallerinin “bekaret” kavramında somutlaştığı görüşmecilerin anlatılarından izlenebilmektedir. Bekaret odaklı tanımlanan cinsellik deneyimleri, erkek ve kadın için toplumda farklı yargılamalara ve farklı ifadelendirmelere neden olmakta, kadının bakire olması, “el değmemişlik” olarak nitelendirilirken, erkeğin bekareti kavramından söz edilmemekte ve cinsellik, erkek için “sırtının sıvazlanacağı” bir deneyim alanı olarak kurgulanmaktadır. Kadının namusu ve erkeğin elinin kiri ikiliğinde anlatılan bekaret pratiği,

Nil Mutluer tarafından ortaya konulmuştur. Bu tez çalışmasında, Mutluer’in “namussallaştırma” kavramı temel alınarak, cinselliğin sınırlarını ve cinsiyet kimliklerinin “uygunluğu”nu belirlemeye yarayan bir araç olarak namus kavramı geliştirilmiştir.

erkekliğe dair çelişkiler ve kafa karışıklıkları ile beraber sorunlu bir hale bürünmektedir. Kadının kendilerinden önce başka biriyle ya da birileriyle cinsel bir beraberlik yaşama olasılığını kabul edemediklerini ve sindiremediklerini belirten erkek görüşmeciler, bekaret kavramını kolayca dillendirilebilecek bir kavram olarak görmemektedir. Kendi içlerinde çözemedikleri ya da şimdiye kadar düşünmek istemedikleri konuları anlattıklarını söyleyen erkek görüşmeciler için bu görüşmeler, bir “itiraflar” örüntüsü olarak anlaşılmaktadır. Erkeklerin kimi zaman dolaylı olarak anlattığı kimi zaman da itiraf olarak anlaşılabilir sözcükleri, erkeklerin cinsellik kavramını kendileri için bir “beden ve performans gösterisi” olarak algıladıklarını göstermektedir. Patriyarkanın kadının bakire olmamasına yüklediği olumsuzluğun ve değersizliğin ardında, cinselliğin eril algıdaki kurgulanış biçimi önemli olmaktadır.

Kadın görüşmeciler, cinselliğin yaşanma(ma)sını salt “bekaret” ya da “namus” temelinde açıklamaları da, cinselliklerini eril denetleme mekanizmalarının varlığı ile yaşadıklarını ve deneyimlediklerini aktarmaktadırlar. Ataerkil denetleme mekanizmalarından biri olarak yasal bir zemin üzerinde işleyen tıbbın cinsiyetçi uygulaması olan bekaret kontrolleriyle, bekaretin toplumsal baskısının kadınların benliklerinde, en derinlerinde hissetmeleri ve korku duymaları sağlanmaktadır.

Görüşmeler boyunca namus kavramı görüşmecilerin gözlemleri ya da yaşadıkları üzerinden tartışılırken dikkat çekilen bir diğer konu da eşinden boşanmış ya da eşi vefat etmiş kadınların toplumsal statüsüne dairdir. Eril algının namus kavramına dair toplumda oluşturduğu şizofrenik durum, “dul” kadınlar üzerinden de dile getirilmektedir. Kadın bedeni ve cinselliği babanın, kocanın, erkek kardeşlerin, akrabaların sahipliğindeki bir mülk konumuna indirgenmişken, kocası ölmüş ya da boşanmış kadınların toplumdaki durumu, “sahipsiz”, “kimsesiz”, “başında erkeği olmayan” şeklinde nitelendirildiğinden “dul” statüsündeki kadınların namusunu koruyacak eril bir ağ mevcut değildir. Bunun yerine, kadınlık statüsü “düşük” bu kadınların bedeni ve cinselliği herkes için “kullanılabilir”, “faydanılabilir” durumdadır. Kadının boşanmış olması ya da eşinin vefat etmiş olması, kadınlar arasında yaratılan “namuslu-namussuz” ikiliğinin merkezinde yer almaktadır. Eril algının “namussuz” olarak tanımladığı “başında erkeği olmayan” kadınlar, erkekleri her an baştan çıkarabilir ve cinselliği rahatça yaşayabilir. Bu nedenle, kocası ölmüş ya da kocasından boşanmış kadınların toplumdaki evli kadınlarla aynı statüde olmasa da “ıffetli, namuslu” biçimde anılması, kadınların cinselliklerinden vazgeçmeleri ile mümkün kılınmaktadır. Kadının evli olduğu erkek aracılığıyla toplumsal konum elde edebildiği; ahlakının,

namusunun medeni hali üzerinden de sorgulandığı cinsiyetçi düzende eşini kaybeden ya da boşanan kadının hareketlerine artık daha fazla “dikkat” etmesi bir “gereklilik” halini almaktadır. Önceki bölümlerde “rahat kızlar” üzerinden yapılan namus tanımlamalarına benzer bir anlayışın bu kez boşanmış ya da eşi vefat etmiş kadınlar üzerinden geliştirildiği söylenebilir. Medeni halin, erkekler için değil kadınlar için olumsuz anlamları olduğunu belirten görüşmecilerin anlatımları dikkate alındığında, “dul” sözcüğünün yalnızca kadınları (m)imleyen cinsiyetçi bir sözcük olduğu ortadadır.

Kafalarındaki namus algısının toplumunkinden farklı olduğunu düşünen erkek görüşmecilerden bazıları, eril zihniyetteki namusun “erkek”liğe yüklediği “sorumluluklar”ın üstesinden gelemediklerini, toplum baskısıyla mücadele edemediklerini ve bu nedenle toplumun onlardan istediğini “çaresizce” yapmak zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Erkek görüşmecilerin “makul” erkekliklerin dışına çıkma korkusu ve çıkamama çaresizliği ya da çıkmama isteği olarak aktarılabilecek durumlarının Connell’in (1995, s.79) ataerkil kar, kazanç (patriarchal dividend) kavramıyla anlamlandırılabilirdiği görülmektedir. Bu durum, kadının ve erkeğin, kendi iradeleri dışında toplumun amaçları doğrultusunda hareket ettiklerinin; kendi istekleri ile toplumun istekleri arasındaki çizginin giderek belirsizleştiğinin ve iç içe geçtiğinin bir göstergesidir. Namus olgusunun “izin vermek”, “güven” “korumak”, “sorumluluk”, “dikkat etmek”, “önem vermek” kavramları dolayısıyla tanımlanması, erkek ve kadın görüşmecilerin kavramın kadının bedeni ve kimliği üzerinde görünmez fakat daha derin baskı mekanizmaları oluşturmasının ifadeleri olarak görülmektedir.

Ailesinden, akrabalarından, çevresinden “kadınlık”ına ya da “erkeklik”ine dair “olumsuz” bir söz duymamak için bireylerin ahlak, namus kavramları temelinde öznellikler inşa ettiği görülmektedir. Dışarıdan bir baskıyla oluşturulan cinsiyet halleri, toplumsallaşma ile birlikte artık bireyin benimsediği, içselleştirdiği bir duruma dönüşür. Toplumun istekleri ve beklentileri ile bireylerin istek ve beklentileri arasındaki sınırın dolayısıyla kimi zaman muğlaklaştığı görülmektedir.

Kendi “namus”unu “kendi içinden gelen ahlak” yardımıyla yaratmayı amaçlayan namusun yeni kontrol mekanizmalarında “rıza” kavramının önemine vurgu yapan Tahincioğlu’nun (2011, s.118-119) çalışmasını destekleyecek biçimde, bu tez çalışmasında ortaya çıkan verilerde de namusun bedenden öte bir yere, akla yaslanması; cinsel ahlakın rasyonelleştirilerek eğitim ve akıl yoluyla kazanılması gerektiği savunulmaktadır. “Güven”, “güvence”, “bilinçli olmak”, “ne yaptığından emin olmak”, “yakışanı yapmak”, “kendini bilmek” gibi sözcükler etrafında örülen namus anlatıları, birey kadının “aileye karşı

sorumluluk bilinci”yle hareket etmesine neden olmuş görünmektedir. Kamusal bir bekaret sergilemesi gerektiğinin baskısını hisseden kadınlar, bu durumla mücadeleyi eril tahakkümü ortaya koyan öznelerle “güven” kavramı temelinde vermek durumunda kalmaktadır. Patriyarkal düzenin sarsılmadığı, kadının ataerkiyle pazarlığa¹⁴ giriştiği bu mücadele alanının cinsiyetçiliği yenide ürettiği fikri yeni tartışmaları beraberinde getirmeyi amaçlamaktadır.

Toplumda namus algısının kadının yalnızca bekâretinin fiziksel bir işareti olarak ifade edilen himenin namevcudiyeti üzerinden şekillenmesi, görüşmeciler tarafından eleştirilse de yerine konan “ruhsal bakirelik” kavramı ile himen, biyolojik taşıyıcısı olan vajinadan kaydırılıp tüm bedene yerleştirilmektedir. Fiziksel bekaretin önemi yadsınırken, kadının *kamusal bir bekaret* (Abu-Odeh, 2003, s.256), sergilemesi zorunlu kılınmaktadır. Görüşmecilerin tepki gösterdiği “namusun bacak arasında” olduğu düşüncesinin yerini “namusun zihniyette” olduğu düşüncesine bıraktığı görülmekte; eskiden farklı bir namus kavramının inşa edilmesinin önemi vurgulanmaktadır. Görüşmecilerin anlatıları yorumlandığında, yeni oluşturulan namus kavramı ile kadın bedeni üzerindeki tahakkümün hafiflediği aksine Parla’nın (2001) da çalışmasına dayanarak, modern kadını imleyen önemli bir unsura dönüştüğü düşünülmektedir. Eskiden farklı olduğu savunulan bu yeni namus olgusu ile kadının davranışlarını, bedenini ve arzularını içinde bulunduğu kontrol mekanizmasına göre yönlendirmesi sağlanmakta ve namus bir öz tahakküm aracı olarak yeniden kavramsallaştırılmaktadır.

Kadınlık ve erkeklik durumlarını etken- edilgen ikiliği bağlamında kuran namus kavramı, korumak kavramının ataerki dışındaki yapılarla ilişkiselliğini sorgulamak açısından yararlı bir araç olarak sunulabilmektedir. Görüşmecilerin namus kavramını vatan savunması, askerlik ve sınırlar üzerinden yeni bağlamlar üzerinden tartıştığı bölümde, kavramın milliyetçi söylemlere ne şekilde eklenildiğinin analizi yapılmaktadır. Görüşmecilerin anlatılarının da ortaya koyduğu gibi, kadın bedeninin ve cinselliğinin, vatan savunmasında araçsallaştırılması, “kadınını koruma”, “kadınına sahip çıkma” eril rollerinin milliyetçi uzantılara bürünmesine yol açmakta ve vatan savunması kadının namusu eril fikriyle meşruiyet kazanmaktadır. Vatanın namus olduğu ataerki mitiyle geliştirilen milliyetçi söylemler, erkeğin kadın üzerindeki sahipliğini ve “korumacılığını” pekiştirdiği gibi bununla geliştirilen erkeklik öğretisinin da kalıcılaşmasını sağlamaktadır. Kadının bedeni ve cinselliği üzerinden geliştirilen namus kavramının milliyetçi söylemlere eklenmesi ile görüşmecinin de ifade ettiği

¹⁴ Deniz Kandiyoti’nin ortaya çıkarmış olduğu *ataerki pazarlık (bargaining with patriarchy)* kavramı, tahakküm altında kalanların sistemle mücadele etmek için geliştirdiği uyum ve direniş yöntemlerini ifade eder.

gibi vatan savunmasının erkekler için sürekliliği olan bir pratik haline getirilmesi sağlanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdo, N., “Namus Cinayetleri, Ataerkillik ve Devlet: İsrail’de Kadın.”, *Namus Adına Şiddet Siyasal ve Kuramsal Yaklaşımlar*, der. Mojab, S., Abdo N., 63-96, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Abou-Zeid, A., “Honour and Shame Among the Bedouins of Egypt”, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed.Peristiany, J.G., 243-260, Weidenfeld and Nicholsan, Birleşik Krallık, 1965.
- Abu-Lughod, L., “Honor and Sentiments of Loss in Bedouin Society”, *American Ethnologist*, Vol.12, No.2, (Mayıs, 1985), 245-261.
- Abu-Lughod, L., *Writing Women’s Worlds Bedouin Stories*, University of California Press, London, 1993.
- Abu-Odeh, L., “Arap Toplumlarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası.”, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, der. İlkaracan, P., 243-264, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Akal, C. B., *Siyasi İktidarın Cinsiyeti*, İmge Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Akkoç, N., “Namus Adına Uygulanan Şiddetin Kültürel Dayanakları.”, *Namus Adına Şiddet Siyasal ve Kuramsal Yaklaşımlar*, der. Mojab, S., Abdo, N., 119-132, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Al-Khayyat, S., *Honour and Shame: Women in Modern Iraq*, Saqi Books, London, 1990.
- Altınay, A.G., “Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm.”, *Vatan, Millet, Kadınlar*, der.Altınay, A.G., 15-33, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Altınay, A.G., “Bedenimiz ve biz: bekaret ve cinselliğin siyaseti.”, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. Bora, A., Günal, A., 323-343, İletişim Yayınları 784. Bugünün Kitapları Dizisi 77, İstanbul, 2002.
- Andersson, A., *Honor Killings - the Survival of Patriarchy in Different Societies*, University of Lund, Department of Sociology, Yüksek Lisans Tezi, İsveç, 2003.
- Anıl, E., Arın, C., Berktaş Hacımırzaoğlu, A., Bingüllü, M., İlkaracan, P., Ercevik Amado, L., *Turkish Civil And Penal Code Reforms From A Gender Perspective: The Success Of Two Nationwide Campaigns, Women for Women’s Human Rights-New Ways*, İstanbul, 2005.

- Araji, S.K., "Crimes of Honor and Shame: Violence Against Women in Non-Western and Western Societies", Red Feather Journal of Postmodern Criminology, Critcrim, 2000, Erişim: <http://critcrim.org/redfeather/journal-pomocrim/vol-8-shaming/araji.html>, 6 Mart 2013.
- Arat, Z., "Kemalizm ve Türk Kadını.", 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, ed. Berktaç Hacımiraçoğlu, A., 51-70, Tarih Vakfı Yurt Yayınları Bilanço '98 Dizisi, İstanbul, 1998.
- Arslan,U.T., Bu Kabuslar Neden Cemil?: Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- Atakan, B., Sağlam, G., Songül, Ü., Özman, M., "Namus" Nedir?, Filmmor, 2008.
- Awwad A.M., "Gossip, Scandal, Shame and Honor Killing: A Case for Social Constructionism and Hegemonic Discourse", Social Thought and Research, Vol: 24, No:1&2, (2001), 39-52.
- Aydın, F., "Cebrail mi Tevrat mı?: Bed'ü'l Vahy Hadisindeki Namus Kavramı Üzerine", DİVAN İلمي Araştırmalar, No:15, (2003,2), 53-85.
- Baker, N.V., Gredware, P, R., Cassidy, M.A., "Family Killing Fields: Honor Rationales in the Murder of Women", Violence Against Women, Vol. 5, No.2, (1999), 164-184.
- Baron, B., Kotthoff, H., Gender in Interaction: Perspectives on femininity and masculinity in ethnography and discourse. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2001.
- Bearman, P. S., Brückner, H., "Promising the Future: Virginity Pledges and First Intercourse," American Journal of Sociology, Vol. 106, Sayı. 4, (2001), 859-912.
- Berger, J., Ways of Seeing, British Broadcasting Corporation and Penguin Books, Londra, 1972.
- Berger, P., "On the Obsolescence of the Concept of Honor.", Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy, ed. Hauerwas, S., MacIntyre, A., 172-181, Notre Dame University Press, Indiana, 1983.
- Berktaç, F., "Doğu ile Batının Birleştii Yeri: Kadın İmgesinin Kurgulanışı.", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık, ed.Bora, T., Gültekingil, M., 275-285, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Berktaç, F., "Fatmagül Berktaç'la Söyleşi Hatırlamak Direnmektir", Toplumsal tarih, Sayı. 205, (Ocak 2011), 66-72.

- Berkday, F., “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye”, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları, No:7, 2004.
- Berkday, F., “Türkiye Solu’nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?”, 1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, haz.Tekeli, Ş., 313-327, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.
- Berkday, F., Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık’ta ve İslamiyet’te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.
- Bettiga-Boukerbout, M.G., “Crimes of Honour in the Italian Penal Code: An Analysis of History and Reform.”, Honor: Crimes, Paradigms and Violence Against Women, ed.Welchman, L., Hossain, S., 230-245, Zed Books, London, 2005.
- Biricikoğlu, H., “Türk Modernleşmesinde Kadın”, Second International Conference on Women’s Studies (EMU-CWS, 2006.
- Blank, H., Bekaretin El Değmemiş Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bond, J., “Honor as Property,” Columbia Journal of Gender and Law, Forthcoming; Washington & Lee Legal Studies, No.21, (14 Mayıs 2012), Erişim: <http://ssrn.com/abstract=2055326>.
- Bora A., “Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri”, Bilig, No.53, (Bahar/2010), 51-66.
- Bora, A., Üstün, İ., “Sıcak Aile Ortamı” Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler, Tesev Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bourdieu, P., “The Sentiments of Honour in Kabyle Society.”, Honour and Shame the Values of Mediterranean Society, ed.Peristiany, J.G., 191-241, The Trinity Press, London, 1965.
- Bourdieu, P., Masculine Domination, Polity Press, Cambridge, 2001.
- Bourdieu, P., Outline of A Theory of Practice, University Press, Cambridge, 1977.
- Bourdieu, P., The Algerians, Beacon Press, Boston, 1962.
- Busatta, S., “Honour and Shame in the Mediterranean”, Antrocom, Vol. 2, Sayı. 2, 2006, 75-78.
- Campbell, J.K. “Honour and The Devil.”, Honor and Shame the Values of Mediterranean Society, ed.Peristiany, J.G., 139-170, The Trinity Press, London, 1965.
- Caner, E., KutsalFahişeden Bakire Meryem’e Toprak ve Kadın, Su Yayınları, İstanbul, 2004.
- Chatterjee, P., “Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm.”, Vatan, Millet, Kadınlar, der.Altınay, A.G., 103-127, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

- Chodorow, N.J., *The Reproduction of Mothering*, New Preface, ABD, 1999.
- Chuanman, W., "On Variations in Huizhou Women's Chastity Behaviors During the Ming and Qing Dynasties", *Chinese Studies in History*, Vol. 45, No. 4, (Yaz, 2012), 43-57.
- Connell, R.W., *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Polity Press, Oxford, 1987.
- Connell, R.W., *Masculinities*, University of California press, California, 1995.
- Coomaraswamy, R., "Violence Against Women and Crimes of Honour.", *Honor: Crimes, Paradigms and Violence against Women*, Ed. Welchman, L., Hossain S., xi-xiv, Zed Books, London, 2005.
- Coombe R.J., "Barren Ground: Re-Conceiving Honor and Shame in the Field of Mediterranean Ethnography", *Antropologia*, No.32, (1990), 221-238.
- Corbin, A., Courrtine, J.J., Vigarello, G., *Bedenin Tarihi 3 Bakıştaki Değişim 20.Yüzyıl*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- De Beauvoir, S., *Kadın "İkinci Cins" 1: Genç Kızlık Çağı*, Payel Yayınları, İstanbul, 1993.
- De Beauvoir, S., *Kadın "İkinci Cins" I II: Bağımsızlığa Doğru*. Payel Yayınları, İstanbul, 1993.
- Delaney, C., *The Seed and the Soil Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, University of California Press, London, 1991.
- Diñçer, Ö., *Namus ve Bekaret: Kuşaklar Arasında Değişen Ne? İki Kuşaktan Kadınların Cinsellik Anlatıları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Durakbaşı, A., "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve "Münevver Erkekler.", 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, ed. Berktaş Hacımiraçoğlu, A., 29-50, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ecevitöğlü P., *Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012.
- El Saadawi, N., *The Hidden Face of Eve*, Zed Books, London, 2007.
- Ellialtı, T., *The Stomachache of Turkish Women: Virginity, Premarital Sex and Responses To Ongoing Vigilance Over Women's Bodies*, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Kültürel Çalışmalar, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.
- Engels, F., *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Alter Yayıncılık, Ankara, 2010.
- Ergün, E., *Social, Medical and Legal Control of Female Sexuality Through Construction of Virginity in Turkey*, Towson University, Master of Science in Women's Studies, ABD, 2006.

- European Stability Initiative, "Sex and Power in Turkey: Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy, Berlin-İstanbul, 2007, http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_90.pdf.
- Fahs, B., "Daddy's Little Girls On the Perils of Chastity Clubs, Purity Balls, and Ritualized Abstinence", *Frontiers*, Vol. 31, No.3, (2010), 116-142.
- Feder, E.K., "Power/Knowledge", *Michel Foucault Key Concepts*, ed.Taylor, D., 55-68, Acumen, Durham, 2011.
- Foucault, M, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.252-253.
- Foucault, M., *Büyük Kapatılma*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, M., *Cinselliğin Tarihi I*, Afa Yayınları, İstanbul, 1993.
- Foucault, M., *Cinselliğin Tarihi III*, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.
- Foucault, M., *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Foucault, M., *Kendini Bilmek*, Om Yayınevi, İstanbul, 1998.
- Foucault, M., *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, M., *Sonsuza Giden Dil*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Foucault, M., *The History of Sexuality III*, Pantheon Books, New York, 1986.
- Fournier, P., McDougall, P., Dekkers, A, R., "Dishonour, Provocation and Culture: Through the Beholder's Eye?", *Canadian Criminal Law Review*, No.16, (2012), 161-193.
- Fox, G. E., "Honor, Shame and Women's Liberation In Cuba: Views of Working-Class Emigre Men.", *Female and Male in Latin america Essays*, ed. Pescatello, A., 273-393, University of Pittsburg Press, ABD, 1973.
- Fox, G. L., "Nice Girl": Social Control of Women through a Value Construct", *Signs*, Vol. 2, No. 4, (Yaz 1977), 805-817.
- Foyster, E., "Male Honour, Social Control and Wife Beating in Late Stuart England", *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 6,(1996), 215-224.
- Fromm, E., *To Have or To Be*, Continuum, New York, 2008.
- Giovannini, M. J., "A Dominant Symbol Within the Cultural System of a Sicilian Town", *Man*, New Series, Vol. 16, No. 3, (Eylül 1981), 408-426.
- Glatzer, B., "Being Pashtun-Being Muslim: Concepts of Person and War in Afghanistan, *Essays on South Asian Society: Culture and Politics II*, No.9, (1998), 83-94.
- Goldman, E., "Kıskançlık ve Tekeşlilik Üzerine", çev.Bayram, N., *Agora Feminist Kitaplık Serisi*.

- Göksel, H., Women on the Margins of Life and Death: Honor Crime and Governmentality in Turkey, Central European University, Department of Sociology and Social Anthropology, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Göle, N., Modern Mahrem, Metis yayınları, İstanbul, 1998.
- Göle, N., The Forbidden Modern Civilization and Veiling, The University of Michigan Press, ABD, 1996.
- Gutierrez, R.A., "Honor Ideology, Marriage Negotiation and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846", Latin American Perspectives, Vol. 12, No. 1, (Kış, 1985), 81-104.
- Güneş, A., Kemalist Modernleşmenin Adab-ı Muaşeret Romanları: Popüler Aşk Anlatıları, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Güneş, A., Milli Beden- Milli Ahlak, Medeni Beden- Medeni Ahlak, Amargi, No.9, (2000), 32-34.
- Heritier, F., Perrot, M., Agacinski, S., Bacharan, N., Kadınların En Güzel Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Hesse-Biber, S.N., Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis, SAGE Publications, ABD, 2012.
- Hooks, B., Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika, BGST Yayınları, İstanbul, 2012.
- Horvath, A.D., "Of Female Chastity and Male Arms: The Balkan "Man-Woman" in the Age of the World Picture", Journal of the History of Sexuality, Vol. 20, No. 2, (2011), 358-81.
- Hökelekli, H., "Namus", Yeni Ümit, Sayı, 94, 2011.
<http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/namus#.US3tKqJwzsd>.
- Human Rights Watch Women's Rights Project, "A Matter of Power: State control of Women's Virginity in Turkey", Vol.6 No.7, (1994), 1-35.
- Hunt, A., "Wickam, G., Foucault and Law Toward a Sociology of Law as Governance," Review Article, UNSW Law Journal, Vol.19, No.2, (1994), 512-516 .
- Imam, M. A. "Müslüman Dinsel Sağ ("Köktenciler") ve Cinsellik.", Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik, der. İlkkaracan, P., 75-98, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- İlkkaracan, İ., Seral, G., "Kadının İnsan Hakkı Olarak Cinsel Haz: Türkiye'deki bir taban eğitimi programından deneyimler", Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik, der. İlkkaracan, P., 195-206, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- İlkkaracan, P., "Ziya Gökalp'ten Muhafazakar Demokrasiye: Cumhuriyet Döneminde Ahlak Kurgulamaları", Amargi, No. 9, (2008), 19-22.

- İlyasoğlu, A., Örtülü Kimlik, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
- İnce, H., Yaralı, A., Özsel, D., “Customary Killings in Turkey and Turkish Modernization”, *Middle Eastern Studies*, Vol.45, No.4, (2009), 537-551.
- İstanbul- Amargi Feminizm Tartışmaları, Amargi Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Johnson L.L., Lipsett-Rivera, S., *Sex Shame and Violence The Faces of Honor in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, ABD, 1998.
- Joseph,S., “Brother-Sister Relationships: Connectivity, Love and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon”, *American Ethnologist*, Vol. 21, No. 1, (1994), 227-261.
- Kadioğlu, A, “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları”, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, ed. Berkay Hacımirzaaoğlu, A., 89-100, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kadioğlu, A, “Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?” *Middle East Journal*, Vol.48, No.4. (Güz 1994), 645-660.
- Kahraman, H, B, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm*, Everest Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Kalkan, A., *Tanrının Bahçesinde Bir Kadın*, Yayın B Araştırma-İnceleme Dizisi, İstanbul, 2010.
- Kamer, Alışmayacağız: Namus Adına İşlenen Cinayetler 2003 Raporu, We will not get used to! Killings in the Name of Honour, İstanbul, 2004.
- Kandiyoti, D, “Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey”, *Remaking Women Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Abu-Lughod, L., 270-289, Princeton University Press, İngiltere, 1998.
- Kandiyoti, D., “Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case”, *Feminist Studies*, Vol. 13, No. 2, 1987, 317-338.
- Kandiyoti, D., *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kaynak, E., “Onların “Ahlak”ı, Bizim Bedenimiz”, *Amargi*, No:9, 2008, 31-32.
- Keşoğlu, B.T. (2010). *Son Dönem Osmanlı'da Türk Kimliğinin Oluşturulmasında Kadınlara Biçilen Roller: Milliyetçilik ve Türk Kadını*, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, No.11, (Güz 2010), 143-163.
- King, D.E. “The Personal is Patrilineal: Namus As Sovereignty”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol.15, No.3, (2008), 317-342.

- King, D.E., "Middle Eastern Belongings: Impositions, Ironies, Bodies, Lands", *Identities*, Vol.15, No.3, (2008), 261-270.
- Koğacıoğlu, D, "The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol.15, No.2, (Yaz, 2004), 118-152.
- Koğacıoğlu, D., "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, No.3, (2007), 117-145.
- Koraltürk, N. G., *Kemal'in Türkiye'si La Turquie Kemaliste*. Boyut Yayınları, İstanbul, 2012.
- Latreille, M., "Honor, The Gender Division Of Labor, and the Status Of Women In Rural Tunisia-A Social Organizational Reading", *Journal of Middle East Studies*, Vol.40, No. 4, (2008), 599-621.
- Letherby, G., *Feminist research in theory and practice*, Open University Press, ABD, 2003.
- Lindisfarne, N., "Variant masculinities, variant virginites: Rethinking 'honour and shame.'", *Dislocating Masculinity Comperative Ethnographies*, ed. Cornwall, A., Lindisfarne, N., 82-97, Routledge, London, 2005, s.83.
- Ljungqvist, F.C., "Female Shame, Male Honor:The Chastity Code in Juan Luis Vives' *De institutione feminae Christianae*", *Journal of Family History*, Vol.37, No. 2, (2012), 139-154.
- MacKinnon, Catherine A. *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.153.
- Mani, L, "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", *Cultural Critique*, No. 7, (Güz 1987), 119-156.
- Meeker, M.E., "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks ad the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies*, Vol:7, No:2, (1976), 243-270.
- Mernissi, F., *Beyond the Veil Male Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, USA, 1987.
- Mernissi,F., "Bekaret ve Ataerki", *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, der. İlkkaracan, P., 99-113, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Millet, K., *Cinsel Politika*, Payel Yayınları, İstanbul, 1987.
- Mitchell, J., *Women's Estate*, Penguin Books, Australia, 1971.
- Mojab, S., "Namusun" Tikelliği ve "Öldürmenin" Evrenselliği: Erken Uyarı Sinyallerinden Feminist Pedagojiye", *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*, der: Mojab, S., Abdo, N., 17-42, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

- Mosse, G.L. *The Image of Man The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, İngiltere, 1996.
- Mutluer, N., "Türkiye'de Cinsiyet Hallerinin Sınırları: Namussallaştırma", *Cinsiyet Halleri*, der.Mutluer, N., 14-30, Varlık Yayınları, İstanbul, 2008.
- Nagel, J. "Masculinity and Nationalism: Gender and nationality in the making of nations", *Ethnic and Racial Studies*, Vol.21, No.2, (1998), 242-269.
- Najmabadi, A, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran.", *Women, Islam and the State*, ed, Kandiyoti, D., 48-77, Temple University Press, İngiltere, 1991.
- Najmabadi, A, "Veiled Discourse-Unveiled Bodies", *Feminist Studies*, Vol.19, No.3,(Güz 1993), 587-518.
- Najmabadi, A., "The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and To Protect", *Society for Comperative Studies in Society and History*, Vol. 39, No.3, (1997), 442-467.
- Natarajan, N. "Women, Nation and Narration in *Midnight's Children*.", *Scattered Hegemonies:Postmodernity and Transitional Feminist Practices*, ed. Grewal, I., Kaplan,C., 76-89, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- Navora-Yaşın, Y., "Evde Taylorizm": Türkiye Cumhuriyetinin İlk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi (1928-1940), *Toplum ve Bilim*, No.84, (2000), 51-75.
- Nisbett, R., Cohen, E.D., *Culture of Honor Psychology of Violence in the South*, Westview Press, Oxford, 1996.
- Ortner, S. B. "The Virgin and the State", *Feminist Studies*, Vol. 4, No. 3, (Ekim 1978), 19-35.
- Özbay,F., "Evlerde El Kızları: Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler", *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, haz. Durakbaşa, A., 13-47, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Özdemir, O., "Tecavüzü, Hegemonik Erkeklik Zemininden Kavramak" *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, Vol. 2, Sayı 2, (2010), 75-90.
- Öztürk, Y.N., *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, İstanbul, 1995.
- Özyeğin, G., "Virginal Facades: Sexual Freedom and Guilt among Young Turkish Women", *European Journal of Women's Studies*, Vol.16, No.2, (2009), 103-123.
- Parla, A, "The "Honor" of the State: Virginitiy Examinations in Turkey", *Feminist Studies*, Vol. 27, No. 1 (Spring, 2001), 65-88.
- Pateman, C, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, 1988.

- Peristiany, J.G, “Honor and Shame in a Cypriot Highland Village, Honour and Shame the Values of Mediterranean Society, 9-19, The Trinity Press, Londra, 1965.
- Peristiany, J.G. “Introduction”, Honor and Shame The Values of Mediterranean Society, ed.Pitt-Rivers, J., 171-191, The Trinity Press, Londra, 1965.
- Pervizad L., “Şiddet Karşısında Kadın”, açık oturum, Ankara Adliyesi Konferans Salonu, ‘4 Kasım 2006, <http://www.ankarabarosu.org.tr/PANELLER/2006/24.11.2006%20-%20C5%9E%C4%B0DDET%20KAR%C5%9EISINDA%20KADIN.doc>.
- Pilcher, J., Whelehan, I., 50 Key concepts in Gender Studies, Sage Publications, ABD, 2004.
- Pitt-Rivers, J. “Honor and Social Status”, in Honor and Shame The Values of Mediterranean Society, ed. Pitt-Rivers, J., 19-79, The Trinity Press, Londra, 1965.
- Poole, R, Morality and Modernity, Routledge, Londra, 1991.
- Puri, J. “Sexuality, state, and nation”, Introducing The New Sexuality Studies, ed. Seidman, S., Fischer, S.N., Meeks, C., 401-407, Routledge, Oxon, 2011.
- Rabinow, P., The Foucault Reader An Introduction to Foucault’s Thought, Penguin Books, New York, 1991.
- Ramazanoğlu C., Holland,J., Feminist Methodology, Challenges and Choices, Sage Publications, London,2002.
- Reinharz, S., Feminist Methods in Social Research, Oxford University Press, New York, 1992.
- Ruggi, S., “Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in Palestine”, Middle East Report, Sayı 206, (İlkbahar 1998), 12-15.
- Russell, B., Evlilik ve Ahlak, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Safilios-Rothschild, C., “Honour' Crimes in Contemporary Greece”, The British Journal of Sociology, Vol. 20, No. 2, (Haziran 1969), 205-218.
- Saigol, R. “Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri.”, Vatan, Millet, Kadınlar, der. Altınay, A.G., 227-259, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Saktanber, A., “Kemalist Kadın Hakları Söylemi”, Modern Türkiye’de siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm, ed.Bora, T., Gültekingil, M., 323-334, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sancar, S, Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sarıtaş, E. “Seksoloji: 1945-1955 arası Türkiye’de cinsel terbiye”, Fe Dergi Vol. 4, No.2 (2012), 57-71.

- Schmitt, C., *The Nomos of the Earth*, Telos Press Publishing, New York, 2003.
- Schneider, J. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies, *Ethnology*, Vol.10, No.1, (Haziran 1971), 1-24.
- Seidman, S., "Theoretical perspectives," *Introducing The New Sexuality Studies*, ed. Seidman, S., Fischer, N., Meeks C., 3-13, Routledge, Oxon, 2011.
- Sen, P., "Crimes of Honour" Value and Meaning, , *Honour Crimes, Paradigms and Violence Against Women*, ed. Welchman, L., Hossain, S., 42-64, Zed Books, London, 2005.
- Sirman, N. "Kıskançlığın Ekonomisine Doğru," *Amargi*, No.16, (Güz 2011), 30-32.
- Sirman, N., "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge-Sonrası Koşullarda Namus- Türkiye Örneği.", *Namus Adına Şiddet Siyasal ve Kuramsal Yaklaşımlar*, der. Mojab, S., Abdo, N., 43-61, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Stallybrass, P., "Patriarchal Territories: The Body Enclosed.", *Rewriting the Renaissance: The discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*, ed. Ferguson, M.W., Quilligan, M., Vickers, N.J., 123-143, The University of Chicago Press, London, 1986.
- Stanley, L., Wise S., *Breaking Out Again Feminist Ontology and Epistemology*, Routledge, London, 1993.
- Stirling, P., "Honour, culture, theory; and some doubt." *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, Vol.125, No. 1, 1969, 118-133.
- Sünbuloğlu, N.Y., "Giriş: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik ve Erkek(lik)lere Dair Bir Çerçeve.", *Erkek Millet Asker Millet*, der. Sünbuloğlu, N.Y., 9-44, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Şafak Aydın, A., *Feminist Bir Bakışla Türk Aile Hukukunda Kadın Bedeni*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Şenyapılı, Ö., *Her Sözcüğün Bir Öyküsü Var*, Odtü Yayınevi, Ankara, 2009.
- Şerifsoy, S. "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950.", *Vatan, Millet, Kadınlar*, der. Altınay, A.G., 167-200, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tahincioğlu Yıldız, A.N., "Namus Cinayetleri Üzerinden Yapılan Cinsiyetçilik ve Milliyetçiliğin Köşe Yazılarına Yansıması", *Mülkiye*, Vol.34, No.269, (2010), 225-253.
- Tahincioğlu Yıldız, A.N., *Namusun Halleri*, Postiga Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tanesini, A., *Feminist Epistemolojilere Giriş*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013.
- Tavakoli-Targhi, M., *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Nationalistic Historiography*, Palgrave, ABD, 2001.

- Tekelioğlu, O, Michel Foucault ve Sosyolojisi, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.
- Tezcan, M., Kan Davaları Sosyal Antropolojik Yaklaşım, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara, 1981.
- Tillion, G., Harem ve Kuzenler, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- Toubia, N., “Kadın Genital Mütilasyonu Nedir?”, Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik, der. İlkkaracan, P., 265-277, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Urhan, V, Fikir Mimarları-24 Foucault, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ünkap, Ö., “Türkiye’de Namus Adına İşlenen Cinayetler: Mücadele ve Kazanımlar Kamer Örneği”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Üşür Sancar, S., Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi, Doğu Batı: İdeolojiler II, No.29, (2004), 1-15.
- Üşür, Serpil “İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?”, Türkiye’de Kadın Olgusu, der, Arat, N., 127-150, Say yayınları, İstanbul, 1992.
- Van Eck, C., Purified By Blood Honour Killings Amongst Turks in the Netherlands, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2003.
- Vandello, J. A., Cohen, D., “Male Honor and Female Fidelity: Implicit Cultural Scripts That Perpetuate Domestic Violence”, Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 84, No.5, (2003), 997-1010.
- Walby, S., Theorizing Patriarchy, Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- Weeks, J., “The social construction of sexuality.” Introducing The New Sexuality Studies, ed. Seidman, S., Fischer, N., Meeks C., 13-19, Routledge, Oxon, 2011.
- Weeks, J., Sexualities, Routledge, ABD, 2005.
- Welchman, L., Hossain S., “Introduction Honour, Rights and Wrongs.” Honour Crimes, Paradigms and Violence Against Women, ed.Welchman, L., Hossain, S, 1-22, Zed Books, London, 2005.
- White, J, B, State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman, NWSA Journal, Vol. 15, No. 3, (Güz, 2003), 145-159.
- Women for Women’s Human Rights (WWHR) New Ways, Gender Discrimination In The Turkish Penal Code Draft Law An Analysis of the Draft Law from a Gender Perspective and Proposed Amendments by the Women’s Platform on the Penal Code Summary Report, İstanbul, 2003.

- Khaho, A., Honor Crimes of Women in Albanian Society Boundary Discourses on “Violent” Culture and Traditions, Central European University, Department of Gender Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yalom, M., Antik Çağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Young, A., Women Who Became Men Albanian Sworn Virgins, Berg, New York, 2000.
- Youssef, N., Cultural İdeals, Feminine Behavior and Family Control, Comperative Studies in Society and History, Vol. 15, No. 3, 1973, 326-347.
- Yumul, A., “Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden”, Toplum ve Bilim, No.84, (Bahar 2000), 37-51.
- Yuval-Davis, N., Anthias, F.. Women-Nation-State, Macmillan, London, 1989.

İnternet Kaynakları

- www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=1092886, Erişim Tarihi, 29 Ekim 2013.
- <http://bianet.org/bianet/kadin/130532-basbakan-elini-kadinlarin-bedeninden-ceksin>, 6 Haziran 2013.
- <http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/139420-kadinlar-gebelik-fislemesine-karsi-yurudu>, 13 Mayıs 2014.
- http://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2008/09/080918_uganda_skirt.shtml, 25 Mayıs 2014.
- http://www.radikal.com.tr/turkiye/mahremiyet_btonu-1091882, 2 Mayıs 2013.
- <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html>, 1 Mayıs 2013.
- <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html>, Erişim Tarihi, 28 Ekim 2013.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5469aba427a8d3.22695933, 17 Aralık 2014.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5135b137da8ad2.63132324, 5 Mart 2013.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.52946ec1a125d2.18315353, Erişim Tarihi: 26 Kasım 2013.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5146de4281fcc3.34519625, 18 Mart 2013.
- <http://www.yeniozgurpolitika.eu/arsiv/?bolum=haber&hid=42381>, 8 Ağustos 2013

EK 1- GÖRÜŞME SORULARI

1. Bana biraz kendinden bahseder misin? (yaş, okuduğu bölüm, hangi bölgeden geldiği)
2. Erkek olmak ya da kadın olmak senin için ne ifade ediyor? Kadın/erkek olmanın senin hayatında yarattığı zorluklar ya da kolaylıklardan bahseder misin?
3. Namus denince aklına ne geliyor? Sana göre namus nedir?
4. Namus kavramından dolayı kendi hayatında bir baskı hissediyor musun? Bu baskıyı sana kim, nasıl uyguluyor? Hissetmiyorsa eğer, bunun nedenleri ne olabilir?
5. Töre deyince aklına ne geliyor?
6. Başörtüsü namustur. Sözüyle ilgili ne düşünüyorsun?
7. “Hudut namustur.” “vatan borcu namus borcudur, askerlik namus görevidir.” Askeriyede söylenen “Bu silah senin namusundur, onu koru, ona iyi bak.”sözleriyle ilgili ne düşünüyorsun?
8. Namus konusunda üniversiteye başlamadan önce düşündüklerinle şimdikiler arasında nasıl bir ilişki var? Varsa bu değişimin nedenleri sence ne?
9. Ailenin namus anlayışı ile kendi namus anlayışını karşılaştırır mısın?
10. Namuslu kadın/erkek nasıl olur?
11. Namussuzluk nedir? Bir kadın/erkek ne yaparsa namussuz olur?
12. Bekâretle ilgili ne düşünüyorsun?
13. Sevgilinin/ eşinin evlenmeden cinsellik yaşamamasıyla ilgili ne düşünürsün?
14. Bekaret kontrolleri ile ne düşünüyorsun?
15. Ailen sevgilin olmasına nasıl tepki verir? Erkek/kız arkadaşını ailenle tanıştırmı mısın?
Ailen, ilişkinle ilgili seninle konuşur mu?
16. Töre/namus cinayetlerinin sence nedeni ne?

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI: Ayşe KALAV

Doğum Tarihi ve Yeri: 30.08.1987- Antalya

Medeni Durumu: Bekar

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise: 75. Yıl Cumhuriyet Lisesi, Antalya, 2006.

Lisans Diploması: Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, 2010.

Yüksek Lisans Diploması: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı, 2014.

Tez Konusu: Değişen ve Dönüşen Sosyal Bir Olgu Olarak Namus ve Toplumsal Cinsiyet

Yabancı Dil / Diller:

İngilizce: Okuma: İyi, Yazma: İyi, Konuşma: İyi

Bilimsel Faaliyetler

Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında (Proceedings) basılan bildiriler

Kalav, Ayşe, “Yeşilçam Melodramlarının “Namuslu” Kadınları”, Dil ve İletişim: Yenilikleri Keşfetmek, Uluslararası Sempozyum, 17-19 Haziran 2013, İzmir.

Kalav, Ayşe, “Women as An Embodiment of Honor”, 11th ESA Conference Crisis, Critique and Change (11. Avrupa Sosyoloji Konferansı Kriz, Kritik ve Değişim), 28-31 Ağustos, 2013, Torino, İtalya.

Ulusal hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

Kalav, Ayşe (2012) “Namus ve Toplumsal Cinsiyet”, *İnsani Bilimler Dergisi/Mediterranean Journal of Humanities*, 2(2): 151-163.

Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan bildiriler

Kalav, Ayşe, Milliyetçi Söylemlerde Namusun Kadın Bedeni Üzerinden İnşası, Uluslararası Katılımlı VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Yeni Toplumsal Yapılanmalar: Geçişler, Kesişmeler, Sapmalar, 02-05 Ekim 2013, Muğla.

İş Denevimi

Stajlar: Ankara MEB, İltekin İlköğretim Okulu, Stajyer, 2009.

(Pedagojik Formasyon Eğitimi sırasındaki İngilizce öğretmenliği stajı)

Çalıştığı Kurumlar:

Antalya Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet ABD, Araştırma Görevlisi, 2012-...

Antalya YES Dil Kursu, İngilizce Öğretmeni, 2010-2012.

E-Mail: aysekalav@akdeniz.edu.tr